2

интеллектуалы и власть

Мишель Фуко





Мишель Фуко

интеллектуалы и власть

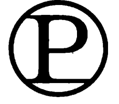


НОВАЯ НАУКА ПОЛИТИКИ



Издание осуществлено в рамках программы "Пушкин" при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России.

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie.



Michel Foucault

dits et écrits

articles politiques
conférences
interviews
1970 - 1984

Editions Gallimard 1994

Мишель Фуко

интеллектуалы и власть
часть 2

статьи и интервью
1970 - 1984


Праксис
Москва 2005

ББК 87.3<4Фр>
УДК 1/14
Ф94

Фуко Мишель

Ф94 Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / Пер. с франц. И. Окуневой под общей ред. Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2005. — 320 с. — (Серия «Новая наука политики»).

ISBN 5-901574-45-1

Книга М. Фуко «Интеллектуалы и власть», Часть 2, представляет собой продолжение публикации избранных политических работ одного из крупнейших французских мыслителей XX в., начатое издательством «Праксис» в 2003 году. В Части 2 собраны статьи, интервью, материалы круглых столов с 1971 по 1982 гг., в которых Фуко продолжает исследование вопросов, определявших его творчество на протяжении всей жизни: какая связь между властью и знанием воплощена в современных правовых институтах? Что такое «государственный интерес»? И, наконец, что такое современная политическая рациональность, как она возникла, и чем отличается от политических моделей прошлого?

ББК 87.3<4Фр>

ISBN 5-901574-45-1

СОДЕРЖАНИЕ

КРУГЛЫЙ СТОЛ[1] (1972)

КАПИТАЛИЗМ И ЛИШЕНИЕ СВОБОДЫ

Ж.-М. Доменак[2]: Вот наш первый вопрос:

Асоциальное и антисоциальное поведение до недавнего времени рассматривалось и трактовалось в правовых понятиях (заключенные, ссыльные, сумасшедшие, недееспособные и т. д.). Однако все чаще его начинают рассматривать и трактовать в понятиях медицинских (трудновоспитуемые, психопаты, душевнобольные и т. д.). О чем, как вам кажется, свидетельствуют подобные изменения?

Ж. Донзело[3]: Меня смущает формулировка вопроса. Я предпочел бы говорить об обратном. Разве говорить об асоциальном и антисоциальном поведении не означает поместить телегу впереди лошади, поскольку характер поведения задается прежде всего определенным институциональным делением? Заключенные в те или иные учреждения люди находятся там согласно решению властей, которое право и медицина лишь ратифицируют, действуя, однако, совместно.

П. Мейер[4]: Да, но разве тот факт, что прежде основной упор делался на право, тогда как сейчас — на медицину, ни о чем не свидетельствует?

М. Фуко: Я хотел бы внести небольшое историческое уточнение. Не знаю, способно ли оно повлиять на обсуждение проблемы. Как и Донзело, я думаю, что на самом деле правовые категории «исключения» обычно находят соответствие в медицине или клинике. Безусловно, нас вводит в заблуждение то, что правовые термины, по определенным причинам, практически неизменны и постоянны, тогда как клинические категории, наоборот, относительно нестабильны и быстро обновляются.

Действительно, понятие трудновоспитуемого появилось сравнительно недавно, что, однако, не означает, что судебно-медицинское удвоение, а также оформление правового понятия в категориях клиники — явления недавнего прошлого, поскольку до «трудновоспитуемых» существовали «дегенераты», а до «дегенератов» — «мономаньяки», и все эти понятия являются как правовыми, так и медицинскими. Зато я считаю, что на Западе в XV в. началась грандиозная полицейская отбраковка населения, представлявшая собой охоту на бродяг, охоту на нищих, охоту на бездельников; подобная практика отбора, изгнания, полицейского заточения оставалась вне действия правовой и судебной практики. Парижский парламент в течение нескольких лет обязан был поставлять полиции парижских бродяг и нищих, но очень скоро его освободили от этой обязанности, и нужды полиции фактически обеспечивались институциями и органами, не имеющими ничего общего с обычным правовым аппаратом. Далее, в начале XIX в. вся полицейская практика социального деления находилась в подчинении у суда, поскольку в наполеоновском государстве полиция, право и пенитенциарные органы объединяются между собой, и в тот самый момент, когда эти практики объединяются с судебной, т. е. полицейской, практикой, в тот же момент, чтобы оправдать и усилить их, придать им иное звучание (но не для того, чтобы придать им иное прочтение), возникают новые психологические, психиатрические и социологические категории.

П. Мейер: Тогда, однако, возникают два замечания: как представляется, различие между сегодняшним трудновоспитуемым и тогдашним дегенератом состоит в том, что дегенерат не требует целого созвездия специалистов по контактам с населением, по перевоспитанию, реабилитации и т.д. С другой стороны, вы говорите, что сначала возникли карательные органы, которые потом были усилены психиатрическим аппаратом; на самом деле не находятся ли они в обратном отношении?

М. Фуко: Я совершенно с вами согласен. Определенно взаимодействия между уголовным правом и психиатрией, между правом и психологией сильно изменились за последние сто пятьдесят лет, однако я все равно полагаю, что эти взаимодействия вышли из лона социальных практик, т. е. разделения и изгнания, что они произошли от полицейских практик, интегрировавшихся в правовой универсум с относительным опозданием. Когда вы говорите: сегодня есть специалисты, обязанные заниматься трудновоспитуемыми, а вот дегенератам не уделялось внимания, — вы совершенно правы. Однако в 1820—1830-е гг., во время появления крупных тюрем и крупных психиатрических больниц, когда суды присяжных имели дело с такими преступлениями, как убийство отца или ребенка, присяжные оказывались в затруднительном положении: им приходилось выбирать между тюрьмой и лечебницей, двумя практически равнозначными вариантами. Проблема состояла в следующем: любым способом человека необходимо было заточить; какое заточение более надежно: в тюрьме или в лечебнице? Взаимодействие между медициной и полицией появилось очень давно.

П. Мейер: В своей работе об образе безумия в представлениях «не сумасшедшего» населения я был вынужден констатировать, что многие люди расценивают себя как потенциальных душевнобольных, и был поражен этим. Без сомнения, в этом сказывается распространение психоанализа. Но приходится также констатировать, что, поскольку этот новый образ безумия сочетается с желанием «клиницизировать» социальное, он формирует новый способ распределения властных полномочий.

Ж. Донзело: Я думаю, ты имел в виду то, что в начале XIX в., например, было в ходу несколько «вещистское» представление понятий: «ссыльные», «подвергшиеся сегрегации» и т. д., и что знание попросту ратифицировало сегрегацию; в то же время сейчас знание дает вроде бы чуть более прозрачное, чуть менее уловимое видение болезни и представление понятий и осуществляет новый тип надзора. Знание становится скорее инструментом,

чем просто оправданием. То же самое ты сказал, когда говорил об изменившихся представлениях: все видят себя потенциально больными... Так же можно установить и систему предубеждений, вызывающих эти представления.

П. Вирилио[5]: Мне кажется, я понял, что так сильно заинтересовало меня в том, что сейчас сказал Фуко: то, что психотерапия социального поведения предшествовала психотерапии как таковой. Это интересно, поскольку где сейчас такие лечебницы? Остаются ли они открытыми? Это очень важно, если принять во внимание то, что происходило недавно в Великобритании по поводу решения Палаты общин ликвидировать за двадцать лет все лечебницы. Видимо, мы находимся в ситуации, описываемой вами в «Истории безумия», — в Средние века до начала заключения в лечебницу; однако условия несколько изменились, иными словами, все безумные, все ненормальные оказались «освобождены» на всей, но на этот раз на полностью контролируемой территории, в отличие от Средневековья. Что думаете вы об этом взятом в самом широком смысле слова понятии «психотерапии социального поведения», предшествующей психиатрии?

М. Фуко: Решение Палаты общин действительно весьма примечательно, оно даже ошеломляет, и я задаюсь вопросом, хорошо ли они видят, к чему это ведет, если они точно не знают, до чего это может довести. Потому что капиталистические общества, а до настоящего времени и общества, называющие себя некапиталистическими, так или иначе являются обществами заключения. Если классифицировать общества не только по тому, как они избавляются от своих мертвецов, но и по тому, как они избавляются от своих живых сограждан, мы получим разделение на общества бойни и ритуальных убийств, общества ссылки, общества реабилитации, общества заключения. Это четыре главных типа, как мне представляется. То, что капиталистическое общество является обществом заключения, представляется мне утверждением, которое действительно трудно объяснить. Отчего, в самом деле, обществу, где продается труд, быть обществом

заключения? Безделье, бродяжничество, перемещение тех, кто собирается найти большую зарплату в другом месте, заставляет проводить разметку всей массы на рынке труда; все это включено в саму практику заключения в том смысле, что, когда какое-нибудь общество, даже такое капиталистическое общество, как британское общество, заявляет, что по крайней мере для безумных заключение отменяется, у меня возникает вопрос: значит ли это, что вторая основная часть заключения — тюрьма — должна будет тоже исчезнуть или что, наоборот, она займет освободившееся после исчезновения клиники пространство? Разве происходящее в Великобритании не является оборотной стороной творящегося в Советском Союзе? В СССР повсеместно распространены психиатрические лечебницы, выполняющие роль тюрьмы. Разве Великобритания не идет к тому, чтобы усилить роль тюрьмы, даже если это будет значительно улучшенная тюрьма?

П. Мейер: В своей статье в “Topique”[6] Донзело говорит о повсеместной девальвации «заключения» в передовых индустриальных обществах. Считает ли он, подобно Вирилио, что эта девальвация заточения сопровождается введением сети социальных контролеров?

Ж. Донзело: Мне кажется, что проблема не в уничтожении заточения, я думаю, что оно просто обесценивается и что мы присутствуем при распространении процедур заключения вовне, при том, что места заключения сохраняются в качестве опорной зоны. Сокращение числа тюрем происходит, однако, через введение системы контроля и надзора и удержания людей на месте, которая будет выполнять функцию тюрьмы.

М. Фуко: Именно поэтому меня очень заинтересовал ваш вопрос, хотя я и промолчал. Если мы сведем проблему к этим двум терминам, правовому и психологическому, нам придется сказать следующее: либо психологический дискурс открывает нам истину того, что судебная практика делает вслепую

(это позитивистская концепция, какую вы очень часто находите у историков медицины и психологов, когда они вам говорят: «Кем же были колдуны? — Они были невротиками»), или же, если анализ ведется в чисто релятивистском стиле, допускают, что право и психология суть два прочтения одного и того же явления, прочтение, которое в XIX в. было в основном правовым, а в XX в. является психологическим, хотя психологическое прочтение не более обосновано, чем правовое. Со своей стороны я хотел бы ввести третий термин, который я в общих чертах определил бы как полицейский: практика отсева, изгнания, заключения и т.д., на основе которой, как вы видите, построены правовые и психологические практики, дискурс и т. д.

Ж.-Р. Треантон[7]: Волею судьбы несколько дней назад я оказался участником рабочего заседания, где историки анализировали перепись населения XVII в. в городе Лилле. Отчетливо видно, как действуют переписчики: они переходят из дома в дом, и основной вопрос, который они задают людям, следующий: «Родились ли вы в этом городе?» Историк, делавший доклад, сказал, что этот вопрос был вызван тем фактом, что любого, кто родился в другом городе, могли выслать или изгнать под первым же предлогом. Перепись датируется 1670 г.: можно ли называть общество того времени истинно капиталистическим? Полицейское изгнание, по результатам переписи, было делом гораздо более серьезным, чем в наше время. Я бы сказал, что наши общества являются обществами, где практика изгнания сравнительно мало распространена, где без ограничений признается иммиграция иностранных рабочих, и им совершенно чужда идея высылки из какого-либо населенного пункта тех, кто там не родился. Мне представляется, что исчезновение территориального права в наших обществах противодействует практике изгнания. Возможно, этот факт необходимо связать с процедурами заточения, но в связи с этим я хотел бы привести еще один исторический факт: в десятых годах XIX в. в Великобритании каждый год совершалось три тысячи смертных казней. Таким образом, мне кажется, что все полицейские методы составляют единый комплекс, и я

совсем не уверен, что в этом отношении наше общество является полицейским в большей мере, чем прежние общества. Не думаю, что в настоящее время в наших обществах заточение считается нормальным явлением.

У нас появилось чувство вины, — что совершенно внове по сравнению с XIX в., — у нас появилось чувство вины за процедуры заточения; достаточно перечитать Жюля Валлеса и вспомнить, как для того, чтобы избавиться от него, отец упрятал его в клинику, и сложность судебной процедуры в то время. Могло ли быть допущено у нас сегодня то, что произошло в правление Наполеона III? Иными словами, я не считаю, что нам стоит испытывать такое чувство вины в этом отношении: в отличие от вас, у меня отсутствует чувство вины.

Ж. Жюлиар[8]: И в самом деле, мне кажется, что заточение не является характерной особенностью капиталистического общества. Начиная с XIX в., т. е. с того момента, когда капитализм набирает силу, когда он действительно начинает определять структуру французского общества, он кладет конец всякой географической (деревня) и социологической сегрегации, с тем чтобы породить «пролетария, которому нечего терять, кроме своих цепей», о котором говорит Маркс. Для своего существования капитализм, следовательно, требует как мобильности рабочей силы, так и социальной подвижности, тогда как докапиталистические общества, наоборот, предполагают гораздо более четко разграниченные социальные функции и кастовую или сословную систему. Следовательно, хоть я и констатирую существование подобного заточения, мне не удается объяснить его с экономической точки зрения. Я хотел бы отметить, таким образом, что по мере того, как капитализм развивает как материальную, так и социальную мобильность, он разрушает прочные внутренние образования, подобные деревне, которые были способны содержать своих собственных маргиналов (бедняков, сумасшедших и т. д.). Что предполагает, без сомнения, существование определенных техник изгнания и заточения, которые уже не имеют ничего общего со средневековыми механизмами, действовавшими внутри самих институтов.

Ж. Донзело: Прежде использовались подручные средства и осуществлялось изгнание. Однако сейчас существует одна тоже очень неплохая система, я имею в виду пожизненную ссылку, производимую с помощью школы; как всем известно, школа позволяет делать так, чтобы люди оставались на месте, предписанном им системой и в согласии с их социальным происхождением. Об этом подробно рассказывается в книге «Капиталистическая школа во Франции»[9]; в ней говорится о двух школьных системах: о системе средняя—высшая школа и о системе начальное—профессиональное обучение; может быть, существует также третья система — клинико-правовая, что-то вроде нового уровня, новой образовательной страты, формирующейся на основе и заимствующей успешные элементы устаревшего изгнания. Можно сказать, что существует некоторое подобие диалектики, хотя я очень не люблю это слово, между изгнанием и вытеснением; когда все идет хорошо, когда известные способы срабатывают, с помощью школы производится ссылка; когда этого недостаточно, прибегают к изоляции. По моему мнению, в этом и заключается вся проблема, и не надо ее усложнять.

Ж. Жюлиар: В итоге заточение, как мы его понимаем, является пережитком предшествовавших замкнутых обществ; и по мере того как общества открываются, они избавляются от различных видов внутреннего регулирования, характерного для докапиталистических обществ, и на данный момент имеют место такие типы заточения, как психиатрическая лечебница и тюрьма.

М. Фуко: В реальности же в период развития капитализма эта практика стала гораздо более важной, чем в период еще не развитого капитализма.

Ж. Жюлиар: Да, одновременно с установлением капитализма возникла ассоциация: социально опасные классы — трудящиеся классы.

Ж.-Р. Треантон: Я хотел бы возвратиться к нашему основному вопросу и полностью оставить историю в стороне. Я не

совсем согласен с вашей формулировкой перехода от права к клинике, поскольку правовой и клинический аспекты прежде всего относятся к индивидуальному. Поражает, что в наше время асоциальные и антисоциальные проблемы все чаще начинают рассматриваться в рамках социальной системы. Мы все чаще рассматриваем умственные заболевания, проблемы попрошайничества, изгнания и т.д. как включенные в систему. Что касается социологии, то работы Мертона о людях с отклонениями начиная с 1935 г. делают упор на то, что отклонения являются не просто случайностями и социальной патологией, но продуктом социальной системы, и в этом состоит, я нахожу, настоящий прорыв. После Мертона книжки, подобные книге Гофмана «Психиатрические лечебницы»[10], наглядно показывают своего рода самовоспроизведение асоциальности или антисоциальности. Там мы находим размышления, представляющие собой настоящую удачу социологической мысли, имеющей дело уже не только с отдельными уровнями: индивидуальным, клиническим или правовым, — но и с социальной системой в целом.

П. Мейер: Именно поэтому я не согласен с Донзело, когда он говорит, что совершенно неважно, ставится ли акцент на уголовном праве или на психиатрии. Пока закон выражается в форме права, в наиболее широком смысле этого слова, проступки возможны, изначально заложены и, может быть, в некотором роде даже необходимы, если следовать размышлениям Мосса по поводу табу. Иначе происходит, когда закон выражается и передается способом, связанным в основном с непроговариваемым. Приведу пример: табу на инцест. Оно действительно записано в Уголовном законодательстве, я считаю, оно появилось там сравнительно поздно, и, во всяком случае, никто нас никогда не учил, что запрещено спать со своей матерью, своим отцом, братом и маленькой сестрой; с другой стороны, у нас звенит в ушах от запрета бить их кулаками по голове и плохо с ними обращаться. Наибольшая сложность проступка внутри социальной группы связана с неявно полагаемой нормой. Переход от социального контроля, принимающего формы судебного и уголовного права,

к социальному контролю, принявшему форму клиники и «терапии», привел нас к диффузии нормы и к нормирующему контролю, ускользающему от репрезентации, от восприятия его как индивидами, так и коллективом. Я думаю, что именно в это вылилась социализация работы с отклонениями, и мне это представляется негативной социализацией, социализацией, означающей все тот же контроль, но на этот раз гораздо более жесткий.

СОЦИАЛЬНЫЕ СЛУЖБЫ И ПОЛИЦЕЙСКИЙ КОНТРОЛЬ

Ж.-М. Доменак: Таков смысл нашего второго вопроса:

Социальные службы постоянно расширяют свое поле действия. Начавшись с добровольной поддержки действий по гашению очагов туберкулеза и подавлению венерических заболеваний, благодаря профессиональной помощи социальных работников они проникли в среду субпролетариата и околопролетарские слои. Сегодня они широко распространены на предприятиях и в управлении. В последние годы их развитие ведет к взятию ответственности за пробуждение социальности «рядового», в особенности городского, населения.

Находите ли вы, что распространение и развитие социальных служб обусловлено развитием экономической системы?

Существует ли в действительности преемственность между социальными службами на основе полицейского, психиатрического и спецобразовательного обращения с «ненормальными» и социальными акциями по отношению к общей массе населения? Все это делает проблематичным определение базовых положений сегодняшнего заседания. Что сегодня называют «социальными службами»?

Ж. Жюлиар: Начну с одной банальности, но, вероятно, о ней надо вспомнить: нет сомнений в том, что наши общества продвигаются в направлении все возрастающего функционального разделения на группы. Вплоть до недавнего времени немало обществ имели в своей основе отличные друг от

друга группы. И сегодня, как мне представляется, помимо маргинальных групп, изоляция стариков, с одной стороны, и молодежи, которая еще не в состоянии работать, — с другой, ведут к созданию таких социальных групп, как дети, взрослый мир и мир старости, которые соответствуют совершенно различным функциям в производственном аппарате. Когда занимаются социальными образованиями, связанными производственными отношениями крепче, чем какими-либо другими, то становится понятным, что на самом деле каждая из этих групп требует социального вмешательства, поскольку каждая обладает только функциональной и возникающей под влиянием внешних факторов устойчивостью.

П. Вирилио: В пятом округе и в предместьях Парижа уже можно встретить участковых полицейских, которые участвуют в «общественных» мероприятиях, постоянно наблюдая за подвалами и кружа на лестничных площадках квартир.

П. Мейер: Новые города вроде Сержи-Понтуаза и Эври на англо-американский манер поделены на блоки, и к каждому кварталу приписан наставник, социальный работник и, я не придумываю, полицейский, которого в квартале должен знать каждый и который должен как справляться с поручениями старых больных женщин, так и обезвреживать нарушителей. Итак, чем будут заниматься в этих кварталах подобные наставники и социальные работники? В текущих дискуссиях, и об этом же говорил Жюлиар, всеми отмечается расслоение социальной ткани, и все считают, — впрочем, таким образом заинтересованные лица, а также люди, стряпающие эти проекты, отводят критику, — что подобные наставники и социальные работники будут размещены там для стимулирования социальности. Что же они делают на самом деле? Приведу конкретный пример: ряд наставников в квартале замыслили следующий проект: прийти во все места проживания субпролетариата в квартале, — это был сильно криминогенный квартал, — для того, чтобы объяснить родительницам, как нужно воспитывать их питомцев так, чтобы те, повзрослев, не оказались на улице. Так происходит клиницистское упрощение, и всевозможные

теории оправдывают подобное упрощенное сведение понятия «нарушения» к чисто клиническому эквиваленту. Независимо от функции социального контроля, каковую наставники и социальные работники способны выполнять при проведении в жизнь какого-либо нового закона, они не только не станут производителями социального инстинкта, как хотели бы заставить нас верить официальные источники, но, кроме того, они форсируют процесс атомизации и распада социальной ткани, что мне представляется катастрофой.

Ж. Донзело: Я думаю, что мы имеем дело со взятием на попечение. Это взятие на попечение есть захват власти, ведущий к экспроприации всех возможных способов обретения слаженной коллективной жизни; это на самом деле намеренное несоответствие заявленной цели: установление крупномасштабного контроля и надзор называют стимулированием социальности!

П. Мейер: Проблема возникает, на мой взгляд, из-за обусловленности подобных проявлений сущностью экономической системы, и их следует более четко охарактеризовать, а не просто отнести на счет капиталистической природы системы.

Ж. Донзело: Что касается связи с экономикой, уже было достаточным не отделять социальное как таковое и внимательно рассмотреть тот факт, что подобное проникновение происходит не везде, но в отдельных населенных пунктах, в определенных кварталах и затрагивает, главным образом, субпролетариат и околопролетарскую среду.

П. Мейер: Напротив, она все более затрагивает, скажем так, средние слои населения. Кто, допустим, собирается жить в Сержи-Понтуаз или в Эври? Это не субпролетарское население, это скорее даже средняя буржуазия...

П. Тибо[11]: В какой-то мере социальные службы порождены социальной необходимостью, которая проявляется, впрочем,

несколько стихийно. Начинающееся сейчас в Эври происходит на десять лет позже возникновения воинственных настроений внутри квартала и по месту проживания, например в Сарселе или в Дюшере (в Лионе). Сначала возникло требовательное оживление в низах. Наблюдения за этими квартальными комитетами показывают, что в них доминирует достаточно конкретный тип населения, люди среднего звена, которые не несут значительной политической и экономической ответственности, но имеют достаточный культурный уровень для того, чтобы страдать от недостатка власти в рамках города и предприятия; именно они чаще всего заявляют о собственном существовании по месту проживания. Их выход на арену означает, что классические способы управления желанием инициативы (политические, религиозные и в особенности экономические) не срабатывают. Вот уже десять лет, как мы все более удаляемся от Welfare State[12], т. е. экономики, которая хоть как-то управляется государством и наиболее часто заявляемой социальной целью которой является полная занятость. Если все обеспечены работой и всеми принимается мистика роста, экономика способна всецело контролировать общество. После открытия границ, создания мультинациональных предприятий, упоре на способностях к взаимной конкуренции и т. д. полная занятость перестает быть основным экономическим правилом: не только безработица возрастает, но и такие явления, как избыток образования по сравнению с производственными нуждами или неисчислимые социальные «отрицательные факторы» свидетельствуют об отрыве экономического от социального. Следовательно, надо управлять социальным или дать ему существовать независимо, присущим ему образом, а не посредством экономики, идущей своим путем. Разрыв между производством и населением усиливается. Возникает новая сфера конфликтов и противоречий. В результате может произойти как усиление контроля, так и укрепление автономии.

Р. Пюше[13]: На этом этапе нашей дискуссии я хотел бы привести наблюдение, можно сказать, исторического порядка и задать один вопрос. Прежде всего надо отметить, что

для тех, кто принимает решения, необходимость сформулировать и ввести в действие политику оживления социальности возникла и усилилась в связи с конкретным явлением — урбанизацией. Еще точнее, именно крупные городские ансамбли и проблемы социальной жизни, возникшие вследствие отсутствия торговой сети и инфраструктуры, с одной стороны, и перспектива новых городов, с другой стороны, пробудили восприимчивость к тому, что называют «социальным инстинктом», ничему не соответствующему слову, не имеющему точного значения.

Что касается вопроса, то вот он: мне кажется, речь шла о том, что социальный работник неизбежно становится контролером, и мне дали понять, что это предусмотренный эффект. Я же хотел бы увидеть того, *кто* желает подобного развития событий. Я несколько страшусь этого «кто». У меня нет ощущения, что государство очень хорошо организовано и что оно в таком макиавеллистском духе полностью властвует над совокупностью социальных процессов, чтобы думать, что кто-то где-то тайком руководит этими социальными работниками. Тогда кто же желает превращения социального работника в контролера? Если не коллективное бессознательное, то что тогда?

Ж. Донзело: Я не утверждаю существования трансцендентального субъекта, манипулирующего обществом подобным образом, я лишь подчеркиваю тот факт, что вся система содействия, обладающая относительной автономией, сейчас методично ставится в подчинение судебной власти; существует преемственность между предупреждающим содействием, защитой в суде и т.д. Следовательно, grosso modo, есть два момента: с одной стороны, все более значительное подчинение некоторого числа социальных работников судебной системе и, с другой стороны, психологизм, т. е. распространение теоретической модели объяснения проблем человека, которая, однако, функционирует в основном в идеологическом режиме.

Ж.-Р. Треантон: Что вас заставляет признать, что помощники и социальные работники подчиняются судебной системе?

Ж. Донзело: Законы.

Ж.-Р. Треантон: Это совершенно неверно. Я бы все-таки предпочел, чтобы провели социальный анализ совокупности прав социальных работников во Франции и увидели, что социальных работников нанимают совершенно различные группы: как кассы семейной взаимопомощи, так и общины и разного рода объединения. Существуют также судебные социальные помощники, однако они составляют незначительное меньшинство, и я уверен, что в трех четвертях всех случаев социальные работники не подчиняются тому, что вы называете «судебным аппаратом». Если только не утверждать, конечно, что мэр того или иного района, вследствие того что он мэр и несмотря на то что он член Объединенной социалистической партии или коммунист, автоматически считается полицейским и стукачом, как и социальные помощники, ему подчиняющиеся.

П. Мейер: Если вам помогут цифры, взятые из недавнего исследования, то 50% социальных помощников оплачиваются непосредственно государством, а 19% — службой социального страхования, что составляет, таким образом, 69% работников, оплачиваемых государством и службой социального страхования. По крайней мере, можно утверждать, что близка перегруппировка сил...

Ж.-Р. Треантон: Я думаю, что значительные различия между социальными работниками мешают им осознать свою роль на практике, что и приводит их к кризису: им безумно сложно объединиться и, допустим, обрести коллективные убеждения, и они пытаются осознать свои проблемы и проблемы, с которыми они сталкиваются внутри весьма разнородных структур. Практически эти служащие, наемные работники малых и средних предприятий, существуют в мире, где проблемы решаются отныне на уровне крупных предприятий. Однако обобщать эту ситуацию я бы не стал.

П. Вирилио: Я считаю, что мы должны прояснить наше мнение по поводу расширения социальной помощи, начинающей захватывать новые области. Разве нельзя поставить вопрос о легитимности подобного вмешательства? Вы говорите так, как если бы все происходит само по себе: девяносто тысяч социальных работников, медицинские удостоверения личности, разделение территории между психиатрическими клиниками, контроль за участками, расширяющееся наблюдение с помощью всевозможных электронных и других средств. По-моему, все это вызывает вопросы.

Ж.-Р. Треантон: Но у меня не было намерения сказать, что все так и должно быть. Я только сказал, что, прежде чем утверждать, что социальные работники состоят на службе у полиции, необходимо еще раз задать себе вопрос: чем заняты социальные работники? И я хотел бы возразить против напрашивающегося ответа: «Социальные работники прислуживают легавым». Я говорю: надо рассмотреть этот вопрос поподробнее. Возьмем, например, случай мадам д'Эскриван, помощницы по социальным вопросам района Френе: ее уволила администрация исправительного заведения потому, что она донесла о грубом обращении с одним из задержанных; следовательно, она не состояла на службе у полиции. Речь идет не о том, чтобы подвести людей под какие-либо рамки, но о том, чтобы показать, что некоторые социальные ситуации на самом деле изменчивы и в них постепенно проявляется понятие «социального действия» и «социальных работ», хотя вы говорите, что они заранее определены. Если они определены заранее, если общественные работы изначально являются работой на службе у легавых, я не знаю, что мы здесь делаем.

Р. Пюше: Я согласен с поставленным вопросом: что понимается под «социальными работами»? Возьмем такой пример: заняты ли социальной работой культмассовый работник и директор дворца молодежи? Без сомнения, все взаимосвязано и невозможно отделить одно от другого. Что, однако, не мешает ввести разделение, необходимое для анализа разного

рода деятельности, называемой «социальной». Не характеризуется ли социальный работник понятием «помощи» обездоленным и изгнанным из общества людям? Или социальные работы включают не только помощь обездоленным и изгоям, но также культурную и социально-образовательную деятельность? Я считаю, что нам надо попытаться говорить с максимальной точностью.

П. Мейер: Не думаю, что кто-либо среди нас мыслит настолько детерминистски, как вы описываете, поскольку, если бы все было задано заранее и если бы социальные службы прислуживали полицейским, а полицейские работали бы на буржуазию, то, как бы дела ни обстояли, самое большее, что довелось бы некоторым из нас, — тем, кто по воле случая не представлял бы собой ни буржуазию, ни социальных работников, — так это написать несколько специальных номеров по данному вопросу. Проблема, о которой мы пытаемся рассуждать, представляется мне проблемой выяснения роли социальных работ, проблемой социального запроса на них и их востребованности. В рамках этого запроса заложена возможность маневров со стороны определенных социальных работников: тех, кого вы упоминали, а также капеллана и пастора района Ту, которые вследствие осознания социальной функции своей профессии на самом деле с этой профессией порывают, что, несомненно, ободряет. Также радует тот очевидный факт, что в действительности во Франции и в других странах находились социальные работники, которые пытались заниматься пробуждением позитивных общественных отношений, а не способствовать атомизации общества.

М. Фуко: Так или иначе, когда вы приводите случай мадам д'Эскриван, уволенной по приказу полиции и с санкции Красного Креста, как пример того, что социальные работники не наняты полицией, я нахожу, что это — типичный пример того, как в нашем обществе функционирование социальных работ программируется властью. Я считаю, что некоторые индивиды в данной ситуации говорят «нет» и заявляют о происшедшем, как это сделали мадам Роз и мадам д'Эскриван.

Что не мешает уволить их, и тот факт, что с их увольнением были все согласны — не только, понятное дело, администрация, но и коллеги, — доказывает, насколько программируемой и предсказуемой является социальная работа в действительности.

Р. Пюше: Я хотел бы вам задать еще один вопрос, и опять по поводу понятия «социальных работ»: социальные работы включают в себя также общественные мероприятия в пользу стариков, в пользу инвалидов. Подчиняются ли эти типы общественной работы описанному вами механизму?

П. Вирилио: Изобилие социальных работ возникло не по нашей воле, и правда то, что именно их многообразие порождает сейчас проблему. Что можно оспаривать, так это не помощь упавшему на улице старику, а то, что в реальности помощь становится явлением, которое везде распространяется и повсюду проникает.

Р. Пюше: Извините, я буду настаивать на своем. Не можем ли мы говорить о социальных работах в целом? Мы только что обсудили одну из форм работы, а именно оказание содействия в тюрьмах в целом. Но являются ли другие формы социальных работ — если придать понятию «социальной работы» максимально широкое толкование — проявлениями в высокой степени полицейского механизма? Только что было сказано, что присутствие наставника в новых городах неизбежно ведет к полицейской разбивке местности. Обречена ли любая работа по укреплению социальности на подобную инфернальную динамику? Очень важно это выяснить.

П. Тибо: Когда проводится социальная работа, социальный работник всегда подчинен некоторой власти. Я думаю, что это является абсолютно общим правилом. Что касается тюрем или предприятий, то это тоже понятно; социальные работники не имеют влияния, существует некоторая свобода действий, но нет влияния.

Р. Пюше: Да, но есть разные уровни самоуправления. Было ли дело мадам д'Эскриван крайним случаем?

Ж. Жюлиар: Мне кажется, что это слово «полиция» вызвало ложные споры. Что касается тюрьмы, действительно, отношения с полицией, с исключительно действенным инструментом подавления, являются очень тесными. Если посмотреть на педагогов — на этом этапе их можно рассматривать в качестве социальных работников, — можно констатировать, что эти люди, по крайней мере растущее число их, имеют помимо явной функции — функции распространения знания — функцию неявную, функцию поддержания порядка. Я говорю не «полицейская функция», поскольку это было бы очень узко и слишком спорно и затруднило бы обсуждение вместо того, чтобы прояснить его, но «функция поддержания порядка». Мне кажется, что сегодня проблема состоит в том, что эта неявно полагаемая функция становится для определенного количества людей очевидной по мере того, как они осознают, что действия, которые они желали бы исполнить в соответствии с их явными, полностью легитимными и необходимыми функциями, подталкивают их к переосмыслению неявно полагаемых обязанностей. И тогда они сталкиваются с внешней властью, которая на самом деле определяет их действия и (сказать, что она управляет ими на расстоянии, было бы чересчур) является при последнем рассмотрении в конечном счете их гарантом.

П. Мейер: Я хотел бы передать право ответа по поводу увеличения сферы применения социальных работ г-ну Пюше, поскольку это расширение необходимо проанализировать. Нужно отметить, что сейчас более архаичные формы общественных работ, состоящие исключительно из благотворительной помощи (раздачи хлеба и чего-нибудь в этом роде), сосуществуют с более современными формами, т. е. поддержанием социальности «рядового» населения. Эти два полюса представляются мне крайне противоположными проявлениями социальных работ, расширяющих не только ряды представителей, но и сферу действия.

Р. Пюше: Но все же неизбежно ли социальный работник в современном обществе становится полицейским?

П. Мейер: Нет, но мандат, который он получает, является мандатом контролера.

П. Вирилио: И он вменяет нам следующие мысли: мы более не способны вдохновлять самих себя и самостоятельно отдыхать. Это ужасно; вся проблема в том, что это злоупотребление властью. Мы не можем согласиться с прививанием нам представлений, неявно проводимых социальным работником и всей совокупностью социальных работников посредством их деятельности; в этом и состоит сложность социальной работы. Все происходит так, как если бы общество не порождало само себя, как если бы оно регулировалось и обретало движение единственно под воздействием внешних факторов. Можно сказать, что мы прошли через два состояния: саморегулирование примитивных обществ, управление наших обществ — и сейчас продвигаемся к подобию неуправляемости по причине урбанизации, о которой вы только что говорили и которая является новым явлением, поскольку речь теперь идет о мировых городах.

М. Фуко: Я хотел бы добавить несколько слов по поводу того, о чем говорил Жюлиар: понятно, никто не говорил, что тот или иной социальный работник, социальный работник как индивид, живет на деньги полиции; об этом нет и речи. Наоборот, я полагаю, важно то, что социальная работа является частью более крупного механизма, механизма надзора-исправления, столетие за столетием непрестанно охватывающего новые области. Наблюдать за индивидами, их *исправлять* (в обоих смыслах этого слова) означает наказывать и воспитывать их.

Еще в XIX в. функция надзора-исправления осуществлялась различными учреждениями, среди которых была церковь, а впоследствии — учителя начальной школы. Принято считать, что фигура социального работника возникла из благотворительной поддержки действий по гашению очагов

туберкулеза и подавлению венерических заболеваний; однако я задаю себе вопрос, не порожден ли он наставнической функцией, функцией «учителя»[14] в буквальном смысле этого слова. Он действительно выполнял роль наставника помимо кюре, вместе с кюре, назло кюре; Республика развивалась благодаря этому противостоянию. В XIX в. механизм надзора-исправления еще обладал относительной самостоятельностью по отношению к политической власти. Политическая власть выиграла в этом противостоянии, в этих конфликтах, подавила автономию, а теперь снова жестко взяла все в свои руки; и еще суровее потому, что сейчас от нее ускользает церковь, с одной стороны, и интеллектуалы с другой. Великая измена интеллектуалов буржуазному государству заключается в том, что социальные работники выполняют роль, от которой некоторое время назад отказались интеллектуал и учитель начальной и средней школы, поскольку было парадоксом, что социальные работники формировались из среды таких интеллектуалов. Отсюда следует, что социальный работник не в состоянии изменить вмененным ему обязанностям.

ТРУДЯЩИЕСЯ КЛАССЫ И ОПАСНЫЕ КЛАССЫ

Ж.-М. Доменак: Политическое значение социальных служб следует определить также в связи с другой проблемой, обозначенной в нашем третьем вопросе:

Как определить в социальной теории тех, кого сейчас считают неадаптировавшимися? Как трудный случай или как предрасположенность? Как запасную армию капитализма или как резерв революции?

Ж.-Р. Треантон: Сегодня у большинства социальных работников наблюдается что-то вроде беспокойства, поскольку они начинают осознавать то, что большую часть времени, неосознанно и сами того не желая, они способствуют поддержанию существующего порядка. Чувствуется, следовательно, внутреннее напряжение. Я полностью согласен с тем, что говорит

Жюлиар. И сейчас мне представляется крайне интересным исследовать проявления этого напряжения. Я считаю, что речь идет не об отдельных случаях, а о настоящем повсеместном осознании ситуации. Спросите учащихся школ социальных помощников и социальных работников; было бы действительно интересно провести среди них опрос и посмотреть, сколько людей задают себе подобные вопросы. Один из главных аспектов кризиса состоит в том, что большую часть времени их наставляют и учат изучать проблемы каждого человека в отдельности, каждый отдельный случай. Большую часть времени социальные работники отдают себе отчет в том, что, когда им говорят: вы должны заниматься исключительно отдельными индивидами, — то таким образом им мешают размышлять и действовать на уровне коллектива и на общем уровне и препятствуют выходу в область политики и коллективных действий; и в этом, я считаю, их слабое место. Поэтому у многих из них появляется понимание того, что на индивидуальном уровне действовать совершенно бесполезно, поскольку оказываются незатронутыми определенные политические проблемы, и они совершенно не представляют, как разрешить эту дилемму.

П. Мейер: Ваше выступление вновь поднимает проблемы, которых только что касался Доменак, а также Вирилио в своем предыдущем вопросе: каково место социальных работников в социальной теории? Возьмем, например, проблему правонарушителей. То, что мы находим у Маркса и Энгельса по поводу субпролетариата, представляется не особенно тонким. Надо ли принять марксистскую логику для того, чтобы узнать то, что может произойти с субпролетарской молодежью, т. е. надо ли пролетаризироваться? Когда в восемьдесят девятом году стреляли в люмпен-пролетариат, Энгельс сказал, что это прекрасно работает как на них, так и на трудящихся. Что ж тогда, надо принять эту социальную теорию или какую-либо другую, и если да, то какую?

Ж. Жюлиар: Ты очень хорошо сформулировал вопрос: вероятно, достаточно верное прочтение марксизма приводит

к рассмотрению этих проблем, увы, как весьма побочных, поскольку социальные, политические, синдикалистские действия, выводимые из марксизма, подчиняются тому же самому типу логики, что и сам капитализм, т. е. логике защиты и желания захватить часть прибавочной стоимости. Если мы войдем внутрь этого универсума, то ясно поймем, почему Маркс и Энгельс не интересовались субпролетариатом: субпролетариат не является производителем прибавочной стоимости, и поскольку он не является социальным деятелем, то его нет необходимости защищать. В их глазах субпролетариат представляется субпродуктом мирового сообщества как по отношению к его господствующей, так и к подчиненной части. Именно эту продуктивистскую логику мы сейчас ставим под вопрос.

Так или иначе, вопрос о том, способны ли маргиналы, правонарушители, заключенные, душевнобольные и т. д. стать одним из основных агентов политического действия, остается нерешенным. Именно такова стоящая перед нами проблема. Лично я буду относительно осторожен: я плохо представляю себе, как маргинальные группы могут сделаться ядром настоящего политического действия. Точка зрения Маркузе мне не кажется подходящей для серьезного политического построения.

В действительности подобная политическая борьба возможна в той мере, в какой «нормальное» население способно осознать, что проблемы маргинальных слоев населения могут оказаться и их собственными проблемами; однако, речь не идет о замене одного пролетариата на другой и одного социального действия на другое. Лично я не понимаю, как это возможно: если целью политической борьбы остается взятие и осуществление власти, то это может произойти только с помощью «знаковых» для общества групп, т. е. производителей, выполняющих конкретные социальные и политические функции. Однако мы обнаруживаем, что уже нет маргиналов и производителей, но существует растущее число производителей, готовых одни за другими стать маргиналами, а значит, и те и другие испытывают на себе различные формы исключения. И здесь, вероятно, появляется возможность

объединить реальных маргиналов в рамках социальной и политической борьбы, которая могла бы стать борьбой всех трудящихся.

Ж. Донзело: В целом я в достаточной мере согласен с такими разделением и категоризацией населения, однако я полагаю, что в конечном счете надо выделить основные разделительные линии. Одна из них является определяющей — та, которая разделяет уважаемый, синдикализированный, работающий пролетариат и «подлый» пролетариат, находящийся в заключении и не объединенный в синдикаты; и действительно, существование этой разделительной линии является главным условием функционирования экономической и политической системы, она представляется фундаментальным делением. На самом деле я не считаю, что речь идет о замене одного пролетариата на другой; не нужно в очередной раз попадать в наезженную колею, но, наоборот, именно над этим разрывом, над этим разделением и надо работать. Политическое значение данного разлома является определяющим, и именно на этом уровне производится работа — а не на уровне оказания помощи одному из видов резервного пролетариата.

М. Фуко: Я принимаю ваш анализ Маркса, но я не согласен с вами, когда вы говорите: итак, хорошо, с одной стороны, мы имеем пролетариат, а с другой стороны — маргиналов, в которых вы записали (я не привожу исчерпывающего списка) заключенных, душевнобольных, правонарушителей и т. д. Разве можно определить непролетарскую, непролетаризированную чернь через перечисление душевнобольных, правонарушителей, заключенных и т. д.? Разве не следует скорее констатировать разрыв между пролетариатом, с одной стороны, и непролетарской, непролетаризированной чернью — с другой, и я считаю, что такие учреждения, как полиция, правосудие, уголовная система, являются средствами, используемыми для постоянного углубления этого необходимого капитализму разрыва.

Поскольку после 1789, 1848 и 1870 гг. капитализм на самом деле — оправданно или неоправданно — страшится именно

неповиновения и бунта: вышедших на улицу парней с ножами и винтовками, готовых к непосредственным насильственным действиям. Буржуазию преследует это видение, и она желает дать понять пролетариату, что подобное уже невозможно: «Недопустимо появление людей, готовых служить передовым отрядом ваших восстаний, в ваших же интересах вступить с ними в союз». И эти люди — мобильное население, в действительности каждую минуту готовое выйти на улицу и организовать бунт, — были, в некотором роде, доведены уголовной системой до положения отрицательных примеров. И то, что в одобрительных понятиях воспроизводится наставниками: моральное воспитание пролетариата и моральное и правовое обесценивание насилия, хищений и т. д. — правосудием проводится с использованием запретительных терминов. Таким образом, постоянно воспроизводится и вновь вводится разрыв между пролетариатом и непролетаризированным миром, поскольку считается, что соприкосновение между первым и вторым вызывает опасное революционное брожение.

Ж. Жюлиар: Я вполне согласен, что, исходя из этих позиций, необходимо порвать с марксистским видением ситуации, полностью сфокусированным на производителе.

Ж.-Р. Треантон: С марксистским и дарвинистским видением, поскольку на буржуазную мысль XIX в. дарвинизм наложил глубокий отпечаток, тут Маркс примыкает к Дарвину. В марксистской теории люмпен-пролетариат представляется чем-то вроде отбросов общества. В этом я полностью принимаю ваш анализ. Суды и полиция «клеймят» люмпен-пролетариат. Однако, если быть точным, мне кажется, что вмешательство социальных работников в данном случае идет в противоположном направлении. В общем, может быть, действия социальных работников и направлены на поддержание определенного социального порядка, однако в том, что касается методов и общего духа, они полностью порывают с процессами и процедурами «клеймения». Взгляните на

развитие социальных работ. Они возникли не во Франции, а в англосаксонских странах как протест против дарвинистского мышления, которое утверждало: «Оставьте их умирать, иначе вы пойдете против естественного порядка». Такова история, и я полагаю, что методы общественной работы направлены на то, чтобы попытаться реинтегрировать люмпен-пролетариат в общество с помощью индивидуальных действий и тем самым смягчить и полностью уничтожить разделение, основанное на «клеймении».

Ж. Донзело: Функция любого аппарата, любого учреждения состоит в выделении области и определении границ, в проведении деления. Функция социальных помощников следующая: производить деление. Семья, в которую направляется социальный помощник, обозначена как семья, принадлежащая к некоторому исключенному и достойному осуждения населению, которому никто не желает сочувствовать, поскольку оно изначально поставлено вне закона.

Ж.-Р. Треантон: Но разве социальный помощник «клеймит», разве его действия представляют собой публичное навешивание ярлыков?

М. Фуко: На самом деле существует две возможности стереть разделительную линию между непролетаризированной чернью и пролетариатом. Одна из них — в обращении к этой непролетаризированной массе и прививании ей ценностей, принципов и норм, являющихся (поскольку они воспринимаются такими, как они есть) в итоге буржуазными нормами, а также представляющих собой ценности, которые буржуазия прививает пролетариату. Благодаря этому чернь окажется обезоруженной, поскольку она утратит особенности, отличающие ее от пролетариата, и перестанет быть опасной для буржуазии в качестве фермента, очага бунтов и возможного восстания.

Возможен также второй способ преодолеть разделение — это спросить одновременно у пролетариата и у черни, что есть навязанная вам система ценностей, если она не есть система

власти, инструмент власти в руках буржуазии? Когда вам объясняют, что красть плохо, вам дается определение частной собственности, ее наделяют приписанной буржуазией ценностью. Когда вас учат не любить насилие, быть за мир, не желать возмездия, предпочитать правосудие войне, чему вас учат? Вас учат предпочитать буржуазное правосудие социальной борьбе. Вас учат тому, что судья лучше какой-либо мести. Вот такая работа и выполняется, и она хорошо выполняется интеллектуалами и учителями, и именно эту работу продолжают, в рамках своих полномочий, социальные работники.

П. Тибо: Подобный союз между пролетариями и субпролетариями представляется характерным для периодов насильственных переворотов. Однако это эфемерный союз; едва проходит период колебаний, связанный со сменой власти, происходит возврат к традиционной форме исключения. Героев восстания сажают в тюрьму. Вопрос состоит, как мне кажется, в заключении союза между пролетариатом и субпролетариатом, основанного на чем-то ином, нежели революционные ценности: на основе общего социального проекта. Без этого, стоит пройти дню гнева, союз окажется эфемерным и, как всегда, надувательским.

М. Фуко: Именно для того, чтобы союз пролетариата с чернью не был просто тактическим союзом одного дня и одного вечера, но мог бы на самом деле стать чем-то иным, нежели случайной встречей между пролетариатом, которому совершенно не свойственна идеология черни, и чернью, полностью лишенной социальных практик пролетариата, как я и указывал, надо продемонстрировать пролетариату, что предлагаемая и навязываемая ему система правосудия является в действительности инструментом власти.

Ж. Донзело: Я полагаю, что встреча мятежной массы и пролетариата, подчиняющегося буржуазным ценностям, может произойти вне профессиональных контактов: при разрешении жилищных проблем, проблем безработицы, одиночества,

проживания в определенных кварталах, проблем здравоохранения, столкновений с полицейскими нарядами — весь этот комплекс проблем может стать связующим звеном.

П. Тибо: Меня занимает то, что теперь-то и приходится провозгласить, что положение в системе производства не является определяющим. Тогда возникает другая проблема — проблема отделения социального от экономического.

П. Вирилио: Жюлиар только что сказал: маргинальные слои становятся массовыми, но мы не говорим об этом, тогда как государство, кажется, хорошо это себе представляет и развивает социальные работы. С того самого момента, как маргинальный слой становится массовым, классическое полицейское обращение становится невозможным из-за угрозы начала гражданской войны. Единственно возможным обращением, в особенности с того момента, как интеллигенция (intelligentsia) отошла от дел, т. е., скажем, с 1968 г., является внедрение на местность народных идеологов, коими являются социальные работники. И в связи с кризисом не только капиталистического общества, но также общества индустриального, насущный вопрос таков: что произойдет, если маргинализация станет массовым явлением? Только что были приведены характеристики этой отверженной и нарушающей законы публики. В XIX в. речь шла о ничтожно малой части общества; но допустим, что этим характеристикам будут соответствовать миллионы людей на окраинах континентальных метрополий, о которых недавно говорилось.

П. Тибо: Можно ли представить себе некоторое разделение, хотя бы относительное, в контролирующем аппарате государства, разделение между двумя группами технократов — между теми, кто занимается социальным сектором, и теми, в чьи обязанности входит экономический сектор, между специалистами по жизнедеятельности общества и специалистами по производству? В рамках, например, Комиссариата по планированию[15] то, что называется коллективными структурами (образование, социальные действия, культура...) и структурами

производительными, подчинено отношениям, идущим в полностью противоположных направлениях; конечно, разделение проведено в пользу производительных функций, как это принято в обществе, где мы живем. Анализ в понятиях социального контроля должен принимать в расчет расхождения такого рода.

Мне кажется, что разрыв между социальным и экономическим обозначается тогда, когда мы начинаем говорить о социальной работе не как о ряде разрозненных видов деятельности, каждый из которых связан с более значительной социальной функцией (производство, образование...), а как о совокупном действии общества. Кризис социал-демократического Welfare State, где демократическая политическая власть посредством плана управляет производством на благо общества, распространяется на все составляющие этого комплекса; вследствие этого происходит отделение социального, претензии которого становятся все более настойчивыми (см. то, что находит выражение в теме «качества жизни»).

Ж. Донзело: Я считаю, что различие между двумя категориями — теми, кто руководит производством, и теми, кто руководит производителями, — вторично. Находятся люди, которые желали бы иметь возможность руководить производителями, как другие руководят производством. И все прекрасно понимают, что на самом деле управление производителями — это контроль, это политическая задача. И здесь обозначается противоречие, показывающее, что в действительности роль надзора по месту жительства столь же существенна, как и роль эксплуатации на производстве. Следовательно, существуют два, можно сказать, основных противоречия, два уровня противостояния: эксплуатация и надзор. Все вместе называется подавлением.

М. Фуко: Я хотел бы задать один вопрос: а вдруг сейчас происходит маргинализация всей этой массы? Иными словами, что, если именно пролетариат и пролетарская молодежь и отказываются от идеологии пролетариата? В то время как маргинальная прослойка становится более массовой, вполне

может статься, что остальная масса маргинализируется; вопреки нашим ожиданиям среди людей, проходящих через суды, не так много безработных. Как раз-таки рабочая молодежь и говорит: зачем мне потеть всю жизнь за сто тысяч франков[16] в месяц, при том что... Именно в этот момент масса и начинает маргинализироваться.

П. Мейер: Если пролетарская молодежь маргинализируется, то она рано или поздно закончит в суде или у психиатра. Суд ответствен за уголовное измерение маргинализации; психиатр — за индивидуальное. Кто же заставит ее осознать политическое измерение маргинализации? Понятно, что не так называемый «социальный» работник, вмешивающийся в происходящее только в качестве подпевалы психиатра и судьи. Некоторые группы активистов вроде «Объединения в интересах общественности» позволили изгнанным из общества и членам их семей социально и политически определиться, узнать, кто с ними солидарен и кто им враждебен. Не является ли способ действий «Объединения в интересах общественности» критикой социальных работ и критикой политического активизма?

Ж. Донзело: Действительно, отказ от практики классического активизма происходит на двух уровнях: во-первых, классический активизм был во всех своих проявлениях педагогическим; единственное, что делает «Объединение в интересах общественности», — оно дает людям средства для самовыражения, для обретения возможностей выражения. Во-вторых, подчеркиваются разделения внутри пролетариата и не пытаются прикрыть различия с помощью риторики, в течение полутораста лет царящей в политике.

Ж. Жюлиар: Вы считаете, что это весьма продуктивно с политической точки зрения? По первому пункту я согласен: речь идет о том, чтобы позволить людям выразить себя, а не о том, чтобы учить их. Однако, когда вы говорите: «Сделаем упор на различиях, а не на псевдоединодушии, которое якобы существует между ними», — я спрашиваю себя, не является ли это

расхолаживающим с политической точки зрения. Ваша деятельность закончится тем, что станет предохранительным клапаном для всего общества. Я склонен полагать, что если что-то и возможно, то только в той мере, в какой трудящиеся классы могут сблизиться с социально опасными классами. Это совсем не просто: так произойдет, если трудящиеся классы, остающиеся, как я думаю, определяющими, смогут воспринять себя иначе, нежели как производительные классы. То есть если они достигнут переживания всеобщности, которому препятствует их положение производительного класса, поскольку в качестве производительных классов они суть лишь часть общества, должная быть дополненной остальными и к тому же позволяющая — как вы это показали, — исключать остальные части.

Следовательно, в той мере, в какой производительный класс, т. е., в конце концов, превалирующее большинство населения, считает различные маргинальные проблемы своими (маргинальность не исчерпывается правонарушениями и душевными болезнями), в этой мере смычка с маргиналами и может быть достигнута. Однако рыночное общество навязывает все более точные и взыскательные модели социального поведения. Если вы не походите на кадрового работника тридцати лет, молодого, динамичного, женатого, имеющего детей и достойное социальное положение, вы являетесь потенциальным маргиналом. И по мере того как социальная модель оказывается все более жесткой и неприступной, есть вероятность, что производители откажутся от нее и прибегнут к новому типу общности, рассматривая проблемы маргиналов как собственные, — полагая, что все мы — немецкие евреи[17], если угодно.

Ж. Донзело: Не все являются немецкими евреями, не все — гомосексуалистами и не все желают ими стать, не все являются тем или иным; это лишь внешние очертания, которые должны проявляться такими, как они есть, и я обоснованно считаю, что политическая борьба и политические движения всегда замышлялись как религиозные, иными словами, люди всегда объединялись посредством трансцендентальных

ценностей, а не той или иной реальной проблемы в реальной жизни. Акцент на противоположном ставится как раз-таки не для того, чтобы порождать различия, а для того, чтобы, признав различия, заключающиеся союзы стали бы реальными, а не мифическими союзами и могли достичь предполагаемых целей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Круглый стол» (беседа с Ж.-М. Доменаком, Ж. Донзело, Ж. Жюлиаром, П. Мейером, Р. Пюше, П. Тибо, Ж.-Р. Треантоном, П. Вирилио), *Esprit*. № 413: Normalisation et Contrôle social (Pourquoi le travail social?)//Avril — mai 1972. P. 678—703.

2. Редактор-издатель журнала “Esprit” и представитель GIP (Объединения в интересах общественности).

3. Социолог, преподаватель университета Париж-Нантер, в то время в качестве активного деятеля «Объединения в интересах общественности» совместно с П. Мейером проводил исследование по вопросам правосудия и детства.

4. Социолог и журналист.

5. Архитектор и писатель.

6. *Donzelot J.*, Espace clos, travail et moralisation. Genèse et transformation parallèles de la prison et de l’hôpital psychiatrique, *Topique*. № 3. Mai 1970. P. 125—152; Le troisième âge de la répression/ / *ibid.*[1] 6. Mai 1972. P. 93—130.

7. Социолог, профессор Лилльского университета, главный редактор “Revue française de sociologie”.

8. Историк, в то время — профессор Университета Венсен, ведущий советник CFDT (Французской конфедерации труда) “Nouvel Observateur”.

9. *Baudelot C.*, *Establet R.*, L’Ecole capitaliste en France, Paris: Maspero, 1971.

10. *Goffman E.*, Asylums. New York Doudleday, 1961 (Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et des autres exclus/Trad. C. et L.Laîné. Paris, Ed. de Minuit, coll. «Le Sens Commun», 1968).

11. Главный редактор “Esprit”.

12. Государство всеобщего благосостояния (*англ.*). — *Прим.ред.*

13. Писатель, автор «Путеводителя по политическому универсуму» (Paris, Editions ouvrières, 1967).

14. Здесь: “instituteur” не только «учитель», но и «учредитель», и «работник социального института». — *Прим. ред.*

15. Структура находится под непосредственным руководством премьер-министра Франции. — *Прим. перев.*

16. М. Фуко зачастую приводит цены в французских франках по курсу до 1958 года.

17. «Все мы — немецкие евреи»: слоган манифестации в поддержку Даниэля Кон-Бендита, высланного из Франции в конце мая 1968 года.

ИСТИНА И ПРАВОВЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ

Курс в католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г.

I

В течение этого курса я хотел бы поделиться с вами несколькими, может быть, не очень четкими, в какой-то мере ложными и ошибочными представлениями, которые я выношу на рассмотрение в качестве рабочих гипотез, набросков в преддверии будущей работы. Я прошу вашего снисхождения и, более того, вашей злости. На самом деле я очень хотел бы, чтобы в конце каждой лекции вы задавали мне вопросы, критиковали и опровергали меня, — и по мере возможности, если мой ум не закоснел, я понемногу привык бы к этим вопросам, и по окончании пяти лекций мы смогли бы проделать вместе некоторую работу и даже немного продвинуться вперед.

Сегодня я представлю методологические размышления, вводящие в проблематику, которая из-за названия «Истина и правовые установления» может вам показаться не совсем ясной. Я попытаюсь показать вам точку схождения трех-четырех серий существующих исследований, уже проделанных и упорядоченных, для того чтобы сопоставить их и объединить чем-то вроде анализа, если не оригинального, то по крайней мере новаторского.

Сперва чисто историческое исследование: каким образом области знания смогли сформироваться на основе социальных практик? Вопрос состоит в следующем: есть стремление, которое мы несколько иронически могли бы назвать «академическим марксизмом», состоящее в поисках того, каким образом экономические условия жизни отражаются и выражаются в сознании людей. Мне кажется, что подобный тип анализа, традиционный для университетского марксизма Франции и Европы, имеет один очень серьезный недостаток: и в самом деле, ошибочно полагать, что человеческий субъект, субъект познания и сами формы познания в некотором

смысле окончательно предзаданы и что экономические, социальные и политические условия существования только седиментируются и запечатлеваются в раз и навсегда данном субъекте.

Моя цель состоит в том, чтобы показать вам, что социальные практики способны породить такие области знания, которые не только способствуют возникновению новых предметов исследования, новых понятий и новых техник, но и производят совершенно новые формы субъекта как такового и субъекта познания в частности. Даже субъект познания имеет свою историю, и отношения субъекта с объектом, точнее сама истина, историчны.

Следовательно, я в особенности желал бы продемонстрировать, каким образом в XIX в. смогло сформироваться определенное знание о человеке, об индивидуальности, о нормальном и аномальном индивиде, о подходящем под правила и выпадающем из правил индивиде, знание, которое в действительности было порождено социальными практиками контроля и надзора. А также каким образом, не будучи навязанным и предложенным субъекту познания, не запечатлеваясь в нем, это знание породило абсолютно новый тип субъекта познания. Первая ось предполагаемого исследования состоит в том, чтобы проследить взаимодействие областей знания с социальными практиками и отказаться от примата раз и навсегда данного субъекта познания.

Вторая ось исследования — методологическая, ее еще можно назвать анализом дискурсов. Как мне представляется, согласно недавней, но уже укоренившейся в европейских университетах традиции, все еще существует стремление рассматривать дискурс как комплекс лингвистических данных, связанных между собой синтаксическими правилами построения.

Несколько лет назад доказать и продемонстрировать, что поэзия, литература, философия и дискурс в целом, т. е. все, созданное с помощью языка, подчиняется известным внутренним законам и закономерностям, а именно законам и закономерностям языка, было оригинально и важно. Лингвистический характер фактов языка (langage)[1] был открытием, весьма значимым для своего времени.

Следовательно, пришло время рассмотреть эти явления дискурса уже не просто с лингвистической точки зрения, но (и на это меня вдохновили исследования англичан и американцев) и как игры, games, как стратегические игры действия и реагирования, вопроса и ответа, господства и уклонения, а также как отношения борьбы. В одной плоскости рассмотрения дискурс представляется упорядоченным комплексом лингвистических данных, в другой — комплексом полемических и стратегических событий. Анализ дискурса как стратегической и полемической игры является, по моему мнению, вторым направлением исследования.

Наконец, третья ось предлагаемого вам исследования выявит, соприкасаясь с первыми двумя, точку схождения, которую я считаю своей точкой зрения и которая состоит в разработке новой теории субъекта. За последние годы эта теория была сильно изменена и обновлена некоторыми теориями и, в еще большей мере, определенными практиками, среди которых психоанализ, безусловно, занимает первое место. Несомненно, психоанализ стал теорией и практикой, сделавшей возможным наиболее значительное переосмысление приоритета субъекта, обладавшего в западной мысли, начиная с Декарта, несколько сакральным характером.

Уже двести или триста лет западная философия напрямую и косвенно постулирует, что субъект служит основанием и средоточием всего знания и в нем и на его основе обретается свобода и может проявиться истина. Но, как мне представляется, психоанализ настойчиво поставил под сомнение абсолютное положение субъекта. Однако если психоанализ проделал это в области, которую можно назвать теорией познания, а также эпистемологии, истории наук и истории идей, то теория субъекта, по-моему, все еще остается весьма философичной, весьма картезианской и кантианской (на уровне общих рассуждений я не провожу различия между декартовской и кантовской концепциями).

Сейчас, когда пишут историю — будь то история идей, познания или просто история, — отправной точкой является субъект познания, субъект представления, делающий возможным познание и раскрытие истины. Было бы интересным

проследить, каким образом в истории происходит построение субъекта, который не задан окончательно, а складывается в самих недрах истории и благодаря истории вновь возникает каждое мгновение. Именно к такой радикальной критике человеческого субъекта с помощью истории и надо стремиться.

Университетская и академическая традиция марксизма пока еще не покончила с традиционной философской концепцией субъекта. И вот, по моему мнению, надо сделать следующее: продемонстрировать, каким образом благодаря дискурсу, понятому как комплекс стратегий, составляющих социальные практики, формируется исторический субъект познания.

Таково теоретическое ядро проблем, которые я хотел бы затронуть.

Мне кажется, что среди социальных практик, исторический анализ которых позволяет локализовать возникновение новых форм субъективности, наиболее важными представляются правовые практики или, вернее, практики судебные.

Я хотел бы выдвинуть следующее предположение: существует две истории истины. Первая представляет собой что-то вроде внутренней истории истины, истории истины, корректирующейся на основе собственных регулятивных принципов: это история истины, создающей в рамках и на основе истории наук. С другой стороны, как мне представляется, в обществе вообще или, по крайней мере, в наших обществах, существует множество других сред, где формируется истина, где определены некоторые правила игры — правила, согласно которым возникают определенные формы субъективности, предметные области, определенные типы знания, — и, как следствие, на основе этого возможно создать внешнюю – для внешнего употребления — историю истины.

Судебные практики, способ вменения вины и ответственности, способ, каким на протяжении истории Запада рассматривалась и определялась возможность судить людей в зависимости от совершенных ими проступков, способ, налагающий на определенных индивидов возмещение за одни действия и наказание за другие, — все эти правила и, если

угодно, все эти, разумеется, регламентированные, но в то же время постоянно изменяемые в ходе истории практики представляются мне одним из способов, с помощью которых наше общество определило типы субъективности, формы знания и, как следствие, нуждающиеся в изучении отношения между человеком и истиной.

Таков общий обзор темы, которую я намереваюсь разработать: правовые установления и затем их преобразование в уголовное право как сферу возникновения определенных форм истины. Я попытаюсь показать вам, что некоторые формы истины можно охарактеризовать на основе уголовной практики. Ведь так называемое enquête[2] — «расследование» как таковое — практиковалось и практикуется философами с XV по XVIII в., а также учеными независимо от того, являются ли они географами, ботаниками, зоологами, экономистами, — и представляет собой одну из характерных форм истины, принятых в наших обществах.

Что послужило исходным пунктом для «расследования»? Мы находим его в определенной политико-административной практике, о которой я буду вам говорить, но также в судебной практике. «Расследование» как форма нахождения правды в рамках судебной системы зародилось в середине Средних веков. Именно для того, чтобы точно узнать, кто что сделал, при каких обстоятельствах и в какой момент времени, на Западе были разработаны сложные техники расследования, которые могли быть впоследствии использованы в системе научного знания и философского размышления.

Схожим образом в XIX в. для решения правовых, судебных и уголовных задач были также изобретены весьма занятные формы анализа, которые я позволю себе назвать уже не расследованием, а examen'ом[3]. На основе подобного анализа возникли социология, психология, психопатология, криминалистика и психоанализ. Я попытаюсь показать вам, что исследование истоков этих форм анализа выявляет, что в конце XIX в., в период формирования капиталистического общества, они зародились в непосредственной связи с созданием некоторых служб по социальному и политическому контролю.

Итак, в общих чертах мы сформулировали то, что будем обсуждать в течение последующих лекций. На ближайшей лекции я расскажу о возникновении расследования в древнегреческой мысли внутри того, что было не совсем мифом и не совсем трагедией: в истории Эдипа. Я раскажу об истории Эдипа не как об исходном моменте выражения желаний и структуры желания человека, но, напротив, как о весьма любопытном эпизоде в истории знания и как о моменте зарождения «расследования». На следующей за ней лекции я обозначу конфликт и противоборство в взаимодействиях между режимом épreuve[4] и системой дознания в Средние века. И наконец, на двух последних лекциях я расскажу о появлении того, что я называю «допросом» и науками допроса, связанными со становлением и упрочением капиталистического общества.

А теперь я хотел бы вновь обратиться, правда с несколько иной точки зрения, к только что упоминавшимся методологическим установкам. Вполне возможно, что самым честным было бы привести здесь только одно имя, имя Ницше, поскольку то, о чем я говорю здесь, обретает смысл лишь в контексте произведений Ницше, которые, по-моему, представляют лучшую, наиболее действенную и актуальную модель для предлагаемого мною исследования. У Ницше мы действительно находим тип дискурса, производящего исторический анализ формирования субъекта и возникновения определенного типа знания, — и не предполагается заранее существующего субъекта познания. Сейчас я предлагаю проследить в трудах Ницше очертания того, что может послужить нам моделью для анализа.

В качестве отправной точки я возьму текст Ницше, датированный 1873 г., но увидевший свет только после его смерти. В тексте говорится: «На краю одного закоулка вселенной, залитой огнями несметных солнечных систем, однажды появилась планета, на которой разумные животные изобрели познание. Это была наиболее тщеславная и лживая минута “мировой истории”»[5].

В этом чрезвычайно богатом и сложном тексте я многого не буду касаться, включая, в частности, знаменитую фразу:

«Это была наиболее лживая минута». Прежде всего я намеренно обращу внимание на дерзость и беззастенчивость Ницше, говорящего, что познание было изобретено на небесном теле в определенный момент времени. Я говорю о дерзости этого текста Ницше, поскольку мы не должны забывать, что в 1873 г. безраздельно царило если не кантианство, то неокантианство. Идея о том, что время и пространство являются не формами знания, но, напротив, своего рода скальными породами, на которых зиждется знание, в ту эпоху была совершенно недопустимой.

Именно этим я и хотел бы ограничиться и остановиться для начала на понятии «изобретения» как таковом. Ницше утверждает, что в определенный момент времени в определенном месте Вселенной разумные животные изобрели познание. Он употребляет слово «изобретение» — немецкое слово «Erfindung», — которое часто встречается в его текстах и всегда в полемических целях. Говоря об «изобретении», Ницше всегда имеет в виду слово, противостоящее «изобретению»: понятие «истока». Если он говорит «изобретение», то только для того, чтобы не сказать «исток»; если же он говорит Erfindung, то лишь для того, чтобы не сказать Ursprung.

Тому существует ряд подтверждений. Я приведу два или три из них. Например, во фрагменте, по-моему, из «Веселой науки» Ницше укоряет Шопенгауэра за его анализ религии и утверждает, что Шопенгауэр совершил ошибку, занявшись поиском истока — Ursprung — религии в метафизическом чувстве, присущем всем людям и изначально содержащем ядро всякой религии, ее истинный и сущностный образец. Ницше заявляет: вот полностью неверный анализ истории религии, поскольку допускать, что религия укоренена в метафизическом чувстве, означает всего-навсего утверждать, что религия уже дана и укоренена по крайней мере в своем непроявленном состоянии, в метафизическом чувстве. Но ведь, говорит Ницше, история совсем не такова, совсем не таким образом создают историю, совсем не так все происходило. Потому что у религии нет истока, у нее нет Ursprung, она была выдумана, т. е. имел место Erfindung религии. В определенный момент произошло нечто, породившее

религию. Религия была изготовлена; и до того момента она не существовала. Между грандиозной преемственностью Ursprung, описанного Шопенгауэром, и разрывом, характерным для Erfindung Ницше, существует основополагающее противоречие.

Все в той же «Веселой науке», говоря о поэзии, Ницше утверждает, что некоторые ищут исток, Ursprung, поэзии, хотя на самом деле Ursprung'а поэзии не существует, имеет место только придумывание поэзии[6]. Однажды кому-то в голову пришла довольно забавная идея использовать определеные количество ритмических и музыкальных свойств языка для того, чтобы говорить, чтобы навязывать то, что он говорит, чтобы учреждать посредством слов некоторое властное взаимодействие с другими людьми. Поэзия была выдумана и изготовлена.

В конце первой части «Генеалогии морали» есть еще один знаменитый отрывок, где Ницше обращается к подобию грандиозной фабрики, грандиозной мастерской, где фабрикуются идеалы[7]. У идеала нет истока. Он тоже был изобретен, изготовлен, сфабрикован путем ряда приемов, причем мелочных приемов.

Изобретение, Erfindung, является для Ницше, с одной стороны, разрывом, с другой — тем, что обладает ничтожным, низким, жалким, постыдным началом. Такова суть Erfindung. Поэзия была изобретена при помощи не чего бы то ни было, но темных властных взаимодействий. Так и религия была изобретена благодаря скрытым властным отношениям и ничему более. Подлый характер всех начинаний выражается, стало быть, в том, что они оказываются противопоставлены торжественности происхождения, каким его представляют философы. Историк не должен опасаться мелочности, поскольку именно при помощи мелочи, при помощи пустяка и было, в итоге, создано великое. Торжественности происхождения необходимо противопоставить, используя должный исторический метод, мелочную и постыдную низость подобных подделок и выдумок.

Стало быть, познание было выдумано. Сказать, что оно было выдумано, означает, что у него нет происхождения.

Точнее говоря, это значит утверждать, как бы парадоксально это ни было, что познание вовсе не свойственно человеческой природе. Знание не представляется наидревнейшим человеческим инстинктом, и обратно, в человеческом поведении, в человеческих стремлениях нет ничего подобного зародышу познания. В действительности, говорит Ницше, познание связано с инстинктами, но оно не может присутствовать в них и, еще менее вероятно, быть одним из инстинктов. Познание, скорее, — просто результат игры, противостояния, объединения, борьбы и компромисса между инстинктами. Когда одни инстинкты сталкиваются с другими, когда они сражаются между собой и в конце противостояния приходят к компромиссу, возникает нечто. Это нечто и есть познание.

Следовательно, для Ницше познание обладает иной, в отличие от инстинктов, природой, оно не является их высшим проявлением. В основании познания, в его центре и истоке находятся инстинкты, но инстинкты в их противоборстве, и познание возникает как поверхностный результат их противостояния. Познание похоже на вспышку, на разливающийся свет, который, однако, оказывается порожденным механизмами и реалиями, сущностно от него отличными. Познание порождено инстинктами; оно подобно счастливому совпадению и результату длительного компромисса. Оно подобно также, говорит Ницше, «искре между двумя клинками», однако это не значит, что оно сделано из того же металла.

Поверхностный эффект, не заложенный изначально в человеческой природе, познание ведет свою игру лицом к лицу с инстинктами, над ними, посреди них; оно стесняет инстинкты, придает им определенное напряжение или умиротворение. Однако познание не может быть выведено аналитически, как естественное производное чего-либо. Его невозможно считать необходимым следствием истинктов. В реальности познание не составляет часть человеческой природы. Это борьба, сражение, исход сражения, и только риск и случайности способны вызвать появление познания. Познание не инстинктивно, оно противоинстинктивно; подобно этому, оно не естественно, оно противоестественно.

Такова первая возможная интерпретация идеи, что познание — выдумка, лишенная истока. Вторая же интерпретация этого утверждения состоит в том, что познание не только не имеет ничего общего с человеческой природой и не является ее производным, но по своему происхождению оно даже не принадлежит познаваемому миру. Не существует, согласно Ницше, никакой схожести, никакой предзаданной близости между познанием и познаваемым. В строго кантианских понятиях следовало бы сказать, что условия опыта полностью гетерогенны условиям познаваемого объекта.

Таков великий разрыв с тем, что составляло традицию западной философии, а ведь Кант был первым, кто открыто произнес, что условия опыта тождественны условиям объекта опыта. В отличие от него Ницше считает, что познание настолько же отлично от познаваемого мира, насколько оно разнится с человеческой природой. Таким образом, существует человеческая природа, мир и нечто между ними двумя, называемое познанием, но никакого подобия, родства и, что еще менее вероятно, естественной связи не существует.

Познание не обладает отношениями родства с познаваемым миром, часто повторяет Ницше. Я процитирую лишь один отрывок из «Веселой науки», афоризм 109: «Общий характер мира, напротив, извечно хаотичен, не в смысле недостающей необходимости, а в смысле недостающего порядка, членения, формы, красоты, мудрости»[8]. Мир вовсе не стремится уподобляться человеку, он отвергает всякий закон. Поостережемся утверждать, что в природе существуют законы. И именно против беспорядочного мира, лишенного связей и формы, красоты, мудрости, гармонии и законов, и должно сражаться познание. Этому миру и соответствует познание. В познании нет ничего, что по какому-либо праву наделяло бы его способностью познавать мир. Для природы неестественно быть познаваемой. Таким образом, между инстинктами и познанием нет преемственности, они связаны отношениями борьбы, господства, подчинения, компенсации; таким же образом между познанием и познаваемым не может существовать какой-либо естественной связи. Между ними возможны только отношения жестокости, господства,

власти и силы, насильственные отношения. Познание может быть лишь насилием над познаваемым, а не восприятием, узнаванием и отождествлением одних объектов с другими.

Как мне представляется, в этом анализе Ницше осуществляет второй и очень важный разрыв с западной философской традицией, из которого надо извлечь урок. Первый урок заключается в разрыве между познанием и познаваемым. Чем, на самом деле, в западной философии обоснована связь познаваемого с самим познанием? Что гарантирует познанию возможность реально познавать вещи в мире и перестать быть вечным заблуждением, иллюзией, произволом? Кто, если не Бог, служит гарантом в западной философии? Начиная с Декарта, если не углубляться в давнее прошлое, и даже еще у Канта именно Бог является принципом, гарантирующим, что познание и познаваемое сосуществуют в гармонии. Чтобы продемонстрировать, что познание на самом деле укоренено в объектах реального мира, Декарту пришлось утверждать существование Бога.

Если между познанием и познаваемым объектным миром более не существует связи, если связь между познанием и предметным миром случайна, если она представляет собой отношение власти и насилия, то присутствие Бога в центре системы познания уже не является сущностно необходимым. В вышеупомянутом фрагменте из «Веселой науки», где Ницше указывает на отсутствие порядка, взаимосвязи, формы и красоты в мире, поэтому он и вопрошает: «Когда все эти тени Бога перестанут нас омрачать? Когда обезбожим мы вконец природу?»[9]

Разрыв между теорией познания и теологией явственно обозначился с появлением исследований, подобных ницшеанским.

Во-вторых, необходимо сказать, что если познание и инстинкты — т. е. то, из чего формируется, сплетается человеческое животное, — связаны только отношениями господства и подчинения, только отношениями власти, и между ними пролегает разрыв, то тогда исчезает не только Бог, но и субъект в своем единстве и независимости.

Обратившись к философской традиции после Декарта, чтобы не углубляться дальше в историю, можно заметить, что

единство человеческого субъекта гарантировалось неразрывностью в движении от желания к познанию, от инстинкта к знанию, от тела к истине. Именно оно служило основанием субъекта. Если допустить, что, с одной стороны, мы имеем механизмы инстинкта, жизнь желания, противоборство воли и механистичности тела, а с другой стороны — на совершенно ином уровне человеческой природы — познание, то уже нет необходимости констатировать единство человеческого субъекта. Мы можем допустить существование субъекта либо предположить, что его нет. Вот почему процитированный мною текст Ницше, посвященный изобретению познания, разрывает, как мне представляется, с наиболее древней и устоявшейся традицией западной философии.

И когда Ницше говорит, что познание порождено инстинктами, но само оно не есть инстинкт и прямая производная инстинктов, то чтó он в действительности желает поведать и как он понимает этот забавный механизм, с помощью которого инстинкты, не имеющие ни малейшего отношения к сущности познания, оказываются способны единственно благодаря своему взаимодействию произвести, изготовить, изобрести познание, не имеющее с ними ничего общего? Таков другой ряд проблем, которые я хотел бы затронуть.

Существует отрывок из «Веселой науки», афоризм 333, представляющийся одним из наиболее строгих анализов подобного производства и измышления познания. В этом обширном тексте, озаглавленном «Что значит познавать?», Ницше приводит текст Спинозы, где тот противопоставляет intelligere, понимать, и ridere, lugere и detestari[10]. Спиноза говорит, что если мы желаем понять мир, если мы действительно хотели бы понять природу, сущность и, следовательно, истину мира, то нам следовало бы избегать насмешек, презрения и сожаления в нашем отношении к миру. Лишь когда подобные страсти утихают, мы наконец-таки оказываемся в состоянии что-то понимать. Ницше же говорит, что это не только не верно, но на самом деле происходит совершенно обратное. Intelligere, понимать, есть не что иное, как взаимодействие или, вернее, результат

некоторого действия, некоторого сочетания и баланса между ridere, смеяться, lugere, сожалеть, detestari, презирать.

Ницше говорит о нашем непонимании того, что за всем этим стоит взаимодействие и борьба трех инстинктов, трех механизмов (или трех страстей), т. е. насмешки, сожаления и ненависти[11]. В связи с этим необходимо обратить внимание на несколько моментов.

Прежде всего мы должны отметить, что общим для трех страстей или трех побуждений — насмешки, сожаления, презрения — является то, что они представляют три способа не приближения к объекту и самоотождествления с ним, но, наоборот, удержания объекта на расстоянии, отстранения от него, разрыва с ним, ограждения с помощью смеха, обесценивания путем сожаления, отстранения и порою даже уничтожения с помощью ненависти. Вследствие этого общим для побуждений, находящихся в основе познания и производящих его, является отстраненность от объекта, желание удалиться от него и в то же время удалить его и в конце концов уничтожить его. За познанием стоит смутное желание отстраниться от объекта и уничтожить его, а вовсе не желание поднести объект к себе и отождествиться с ним.

Здесь мы подходим ко второй важной идее: к идее о том, что три побуждения — смех, сожаление, презрение — суть дурные отношения. В основании и в истоке познания Ницше находит побуждения, вводящие нас в состояние ненависти, презрения и страха перед угрожающими и высокомерными объектами, а вовсе не эмоции, побуждения и страсти, которые заставляют любить познаваемый объект.

Если три побуждения — осмеяние, сожаление, ненависть — способны породить познание, то вовсе не потому, считает Ницше, что они утихают, как у Спинозы, или примиряются, или потому, что они достигают некоторого союза. Напротив, так происходит потому, что они борются и противостоят друг другу. Именно потому, что эти побуждения сражаются между собой, потому, что они стремятся, как говорит Ницше, навредить одни другим, потому, что они находятся в состоянии войны, они, когда достигают недолгой стабилизации

этой войны, оказываются в том состоянии, в том разрыве, когда и возникает познание «подобно искре между клинками».

Следовательно, в познании отсутствует адекватность объекту, уподобление объекту, а имеют место скорее отношения отстранения и господства; познание лишено какого бы то ни было подобия счастья и любви, в нем присутствуют только ненависть и враждебность; нет воссоединения, но только непрочная структура власти. В процитированном фрагменте Ницше все основные темы западной философии были поставлены под сомнение.

Западная философия — и на этот раз необязательно ссылаться на Декарта, можно обратиться и к Платону — всегда характеризовала познание через логоцентризм, уподобление, приравнивание, блаженство, единство. Поэтому становится ясно, почему именно на Спинозу ссылается Ницше: из всех западных философов Спиноза более других развил концепцию познания как соответствия, красоты и единства. Ницше же помещает в сердцевине, в истоке познания отношения борьбы и ненависти, отношения власти.

Этим объясняется, почему Ницше утверждает, что философ — это тот, кого проще всего ввести в заблуждение относительно природы познания, поскольку он всегда воспринимает его как соответствие, как любовь, единство и умиротворение. Но ведь если мы желаем познать сущность познания, то нам не стоит стремиться к образу жизни, способу существования и аскетизму, свойственным философу. Если мы действительно желаем познать познание, узнать, что оно есть на самом деле, приблизиться к его истоку, моменту его изготовления, то нам надо быть похожими не на философов, но на политиков, мы должны понимать, что такое отношения борьбы и власти. То, в чем состоит познание, можно понять, лишь исходя из отношений борьбы и власти, наблюдая, как ненавидят друг друга, как сражаются, как вещи и люди стремятся к господству над другими и желают осуществлять власть над другими.

На основании этого становится понятным, каким образом подобный анализ действительно приводит нас к политической истории познания, данных познания и субъекта познания.

Однако прежде всего я хотел бы ответить на некоторые возражения, подобные следующему: «Все это прекрасно, однако этого нет у Ницше; это ваша фантазия, ваша одержимость поиском отношений власти и политического измерения даже в истории познания и в истории истины заставляет вас полагать, что Ницше говорил именно так».

Я скажу в ответ две вещи. Во-первых, я привел фрагмент из Ницше в моих собственных целях, и не для того, чтобы показать, что такова ницшеанская теория познания, — поскольку на этот счет существует множество противоречащих друг другу фрагментов, — но только для того, чтобы продемонстрировать, что у Ницше есть известное количество элементов, дающих нам модель такого исторического анализа, который я назвал бы политикой истины. Подобную модель действительно можно найти у Ницше, и я даже думаю, что в своих произведениях он создает одну из схем, особенно важных для понимания, на первый взгляд, противоречивых элементов его теории познания.

Некоторые тексты Ницше оказываются фактически невразумительными, если только не предположить, что он подразумевает под открытием познания понимание того, что в основе его лежат подобные взаимодействия и познание есть — определенным образом — лишь их следствие.

Прежде всего речь идет о всех текстах, где Ницше утверждает, что сознания-в-себе не существует. Здесь еще раз надо упомянуть Канта, сопоставить этих двух философов и утвердить все различия между ними. Кантовская критика ставила под вопрос возможность сознания-в-себе, познания истины и реальности в себе. А вот в «Генеалогии морали» Ницше говорит: «Будем-ка лучше, господа философы, держать впредь ухо востро [...] убережем себя от щупальцев таких контрадикторных понятий, как “чистый разум“, “абсолютная духовность”, “познание само по себе”»[12]. Также в «Воле к власти» Ницше утверждает, что не существует бытия-в-себе, подобно тому как невозможно обладать познанием самим по себе[13]. Говоря это, он подразумевает нечто совершенно отличное от того, что Кант понимал под познанием самим по себе. Ницше имеет в виду, что не существует неизменной природы

познания, сущности познания, универсальных условий познания, но в каждом отдельном случае познание является частным итогом исторических условий совершенно иного порядка. В действительности познание — это событие, которое может располагаться под знаком деятельности. Познание не является ни способностью, ни универсальной структурой. Даже если оно использует некоторое количество элементов, каковые можно считать универсальными, познание принадлежит к порядку событий, результатов, следствий.

Таким образом, нам становится понятным целый ряд текстов, где Ницше заявляет, что познание имеет перспективный характер. Когда Ницше говорит, что познание всегда являет собой перспективу, он вовсе не имеет в виду, и это было бы сочетанием кантианства и эмпиризма, что познание человека ограничено определенным набором условий, ограничений, вытекающих из особенностей человеческой природы, человеческого тела и следующих из структуры самого познания. Говоря о перспективном характере познания, Ницше желает указать на то, что познание предстает перед нами только в виде различающихся между собой и составных по своей сути действий; действий, с помощью которых человеческое существо насильственно чем-то овладевает, реагирует на определенные ситуации и навязывает конфликтные отношения. Иными словами, познание всегда есть стратегическое взаимодействие, внутри которого оказывается расположенным человек. Именно такое стратегическое взаимодействие и определяет результат познания, и поэтому было бы полным противоречием представлять познание иначе, нежели как неизбежно частное, косвенное, перспективное. Перспективный характер познания всегда обусловлен его противоречиями и стратегиями, а не особенностями человеческой природы. Мы можем говорить о перспективном характере познания, поскольку ведется сражение и познание — исход этого сражения.

Поэтому мы встречаем у Ницше постоянно возникающую идею о том, что познание в одно и то же время есть и нечто наиболее общее, и нечто наиболее частное. Познание

схематизирует, пренебрегает различиями, уподобляет одни вещи другим, и все это — без достаточного на то основания. Поэтому познание всегда является недоразумением. С другой стороны, именно оно злобно, коварно и агрессивно непрерывно следит за индивидами, объектами, ситуациями. Познание существует лишь постольку, поскольку между человеком и познаваемым устанавливается, затевается нечто вроде своеобразной борьбы, поединка tête-à-tête[14]. В познании всегда есть что-то от поединка, то, что делает его особенным. Таков противоречивый характер познания, каким определяет его Ницше в своих, казалось бы, противоречащих друг другу текстах: всегда обобщающее и всегда особенное.

Итак, на основе текстов Ницше можно восстановить если не общую теорию познания, то модель, позволяющую подобраться к предмету настоящего курса: проблеме формирования областей знания на основе силовых взаимосвязей и политических взаимоотношений в обществе.

Сейчас я вернусь к исходному пункту. Согласно представлениям о марксизме, разделяемым университетскими кругами, и концепции марксизма, принятой в Университете, в основе анализа всегда лежит идея о том, что конфликтные взаимоотношения, экономические условия и социальные связи предзаданы индивидам, однако в то же время они навязаны познающему субъекту, который остается самотождественным, если не учитывать его идеологические представления, расцениваемые как заблуждения.

Так мы подходим к очень важному и в то же время весьма запутанному понятию «идеологии». В традиционных марксистских исследованиях идеология представляется чем-то вроде негативного элемента, выражающего то, что отношение субъекта к истине и познавательное отношение как таковое искажено, затуманено и сокрыто условиями существования, социальными отношениями и политическим строем, навязывающими себя субъекту познания. Идеология является клеймом, стигматом, который политические и экономические условия существования ставят на субъекте познания, каковой по праву должен был быть открытым для истины.

В течение настоящего курса я хотел бы показать, что на самом деле политические и экономические условия существования являются для субъекта познания не помехой и сокрытием, но тем, что формирует самого субъекта познания, а следовательно, и его взаимодействие с истиной. Некоторые типы субъектов познания, некоторые уровни истины, некоторые области знания возникают только благодаря политическим условиям, являющимся почвой для формирования субъекта, сфер знания и взаимодействия с истиной. И только избавляясь от раздутой проблематики подлинного и в то же время абсолютного субъекта познания и прибегая в случае необходимости к предложенной Ницше модели, мы сможем создать историю истины.

Я представлю несколько набросков подобной истории на основе юридических практик, в рамках которых зародились модели истины, еще и теперь имеющие обращение в нашем обществе, еще и теперь признаваемые и функционирующие не только в области политики и в сфере повседневного поведения, но даже в сфере науки. Даже в науке можно найти модели истины, строение которых зависит от политических структур, не навязывающих субъекту познания извне, но формирующих сам субъект познания.

II

Сегодня я хотел бы поговорить о легенде об Эдипе, о сюжете, который за последний год в значительной степени вышел из моды. Начиная с Фрейда легенду об Эдипе рассматривали как наиболее древнее повествование о наших желаниях и бессознательном. Однако после публикации в прошлом году книги Делёза и Гваттари «Анти-Эдип»[1] ссылки на Эдипа обрели совершенно иное значение.

Делёз и Гваттари попытались продемонстрировать, что эдипов треугольник — отец—мать—сын — не выявляет ни вневременную истину, ни, по сути, историческую правду желания. Они попытались показать, что для аналитиков, оперирующих им в ходе курса лечения, знаменитый эдипов

треугольник представляет, можно сказать, вместилище желания, гарантию того, что желание и не будет инвестировано в окружающий нас исторический мир и не распространится по нему, что желание останется внутри семьи и будет разворачиваться как мелкая, почти что буржуазная драма между отцом, матерью и сыном.

Эдипов комплекс, таким образом, не обладает истиной, присущей природе, но представляет собой инструмент ограничения и принуждения, который психоаналитики, начиная с Фрейда, используют для того, чтобы сдержать желание и ввести его в структуру семьи, зафиксированную обществом в некоторый момент времени. Другими словами, эдипов комплекс, согласно Делёзу и Гваттари, есть не скрытое содержимое нашего бессознательного, но вид принуждения, которое психоанализ в продолжение курса лечения пытается навязать нашим желаниям и нашему бессознательному. Эдипов комплекс — это инструмент власти, а также способ медицинского и психоаналитического воздействия на желания и бессознательное.

Я признаю, что подобные проблемы вызывают мой острый интерес и что я сам, как мне кажется, стремлюсь найти за тем, что выдают за легенду об Эдипе, нечто, соответствующее не только бесконечной, постоянной возобновляющейся истории нашего желания и нашего бессознательного, но также и истории власти, политической власти.

Я хотел бы сделать отступление и напомнить, что все, что я пытаюсь рассказать, все, что гораздо проницательнее меня нам продемонстрировал Делёз в своем «Анти-Эдипе», входит в комплекс исследований, которые, несмотря на то, что говорится в газетах, не имеют ничего общего с так называемой «структурой». Ни Делёз, ни Лиотар, ни Гваттари, ни я — никто из нас не анализирует структуру, мы ни в коей мере не являемся «структуралистами». Если меня спросят, чем занимаюсь я и чем более успешно занимаются другие, я скажу, что мы не проводим изучение структуры. Я хотел бы поиграть словами и сказать, что мы изучаем династию. Я бы сказал, играя с греческими словами δύναμις δυναστεΐα[2], что мы пытаемся выявить то, что в истории нашей культуры до последнего времени представлялось наиболее сокрытым,

таинственным, глубже всего запрятанным, а именно отношения власти. Интересно, что экономические структуры нашего общества гораздо лучше изучены, более подробно описаны, отчетливее сформулированы, нежели структуры политической власти. В этих лекциях я хотел бы продемонстрировать, каким образом политические отношения установились и глубоко укоренились в нашей культуре, породив ряд феноменов, которые могут быть объяснены, лишь будучи рассмотренными в связи не только с экономическими структурами, экономическими производственными отношениями, но и с политическими отношениями, проходящими красной нитью через все наше существование.

Я намереваюсь продемонстрировать, почему трагедия Эдипа, в том виде, как мы находим ее у Софокла, — я не касаюсь проблемы мифических устоев, на которых она зиждется, — является показательной и, можно сказать, учреждающей для определенного типа взаимосвязей, от которых наша культура все еще не освободилась: взаимосвязей между властью и знанием, между политической властью и познанием. По-моему, у нашей культуры действительно есть эдипов комплекс. Однако он затрагивает не желания и бессознательное и не взаимосвязи между ними. Этот эдипов комплекс проявляется не на индивидуальном уровне, а на уровне коллектива, и не в отношении желания, но в отношении власти и знания. Именно такую разновидность «комплекса» я и хотел бы проанализировать.

Трагедия Эдипа[3] представляется, по сути, первым свидетельством о древнегреческой судебной практике. Как всем известно, в трагедии рассказывается история, участники которой — правитель и народ, не ведая истину, объединяются для того, чтобы с помощью определенных техник, о которых мы будем говорить дальше, — раскрыть истину, ставящую под сомнение суверенность самого правителя. Трагедия Эдипа, таким образом, является историей поиска истины; это процедура выявления истины, четко подчиняющаяся древнегреческой судебной практике той эпохи. Поэтому первая задача, которая встает перед нами, — определить, что же представляло собой в архаической Греции судебное выявление истины.

Первое свидетельство о процессе раскрытия истины в древнегреческой судебной практике восходит к «Илиаде». В эпосе рассказывается о распре между Антилохом и Менелаем во время игр, организованных по случаю смерти Патрокла[4]. Среди состязаний имели место также бега на колесницах, которые, как полагается, направлялись по кругу в одну сторону и, поворачивая обратно, объезжали межевой столб, который надо было обогнуть как можно ближе. Организаторы состязаний поставили там человека, коему предстояло быть ответственным за соблюдение правил на бегах и о котором Гомер говорит, не указывая имени, что он был свидетелем, ἵστωρ, тем, кто там находится для того чтобы видеть. Начинаются бега, и на повороте вперед вырываются Антилох и Менелай. Однако правила оказываются нарушены, и, когда первым приходит Антилох, Менелай затевает спор и говорит судье и жюри, которое должно было присудить приз, что Антилох нарушил правила. Как установить истину: оспариванием, тяжбой? Любопытно, что в этом тексте Гомера того, кто все видел, пресловутого «истора», находившегося у столба и обязанного удостоверить происшедшее, не призывают к ответу. Его не привлекают как свидетеля, ему не задают ни единого вопроса. Все ограничивается спором между противниками, Менелаем и Антилохом. Он разворачивается следующим образом: после обвинения со стороны Менелая: «Ты нарушил правила» — и оправдания Антилоха: «Я не нарушал правил» — Менелай бросает вызов: «Положи правую руку на лоб твоего коня, возьми в левую руку хлыст и поклянись перед Зевсом, что ты не нарушал правил». В этот момент Антилох под угрозой испытания, называемого épreuve[5], отказывается от дознания, отказывается дать клятву и признается, таким образом, в нарушении правил[6].

Таков специфический способ нахождения истины и установления судебной достоверности. Ее находят не с помощью свидетеля, но благодаря чему-то вроде механизма дознания и брошенного одним противником другому вызова. Один бросает вызов, другой должен пойти на риск или отказаться. Если случилось так, что оба пошли на риск и всерьез поклялись, то ответственность за то, что может случиться, за

окончательное раскрытие истины, ложится непосредственно на богов. И тогда уже Зевс, карая давших ложные клятвы, поразит молнией и выявит истину.

Такова древняя и весьма архаичная практика дознания истины, когда истина устанавливается в судебном порядке с помощью механизма дознания, а не посредством оспаривания, привлечения свидетеля, допроса и следствия. Дознание характерно именно для архаического греческого общества. Мы найдем его также и в раннем Средневековье.

Очевидно, что когда Эдип и весь народ Фив доискиваются правды, то они используют иную модель. Прошли века. Поэтому интересно отметить, что в трагедии Софокла мы пока еще обнаруживаем один или два пережитка практики установления истины путем дознания. Прежде всего, в сцене между Креонтом и Эдипом. Когда Эдип осуждает своего шурина за то, что тот исказил ответ дельфийского оракула, он говорит: «Ты выдумал все это только для того, чтобы отобрать у меня власть, чтобы сместить меня». А Креонт отвечает, не прибегая к помощи свидетелей для установления истины: «Ладно, давай поклянемся. И я клянусь, что не замышлял заговора против тебя». При этом присутствует Иокаста, которая принимает игру и становится ответственной за соответствие игры правилам. Креонт отвечает Эдипу согласно древней формуле тяжбы между воинами[7].

Во-вторых, можно сказать, что на протяжении всей пьесы мы сталкиваемся со структурой вызова и дознания. Когда Эдип узнает, что чума в Фивах возникла из-за проклятия богов вследствие обесчещивания и убийства, он обязуется покарать человека, который совершил преступление, конечно, не ведая того, что сам он и является преступником. Таким образом, он оказывается связан собственной клятвой, подобно тому как во время противоборства между древними воинами противники связывали друг друга клятвами обязательства и проклятия. Пережитки древней традиции вновь возникают несколько раз в течение пьесы. Однако, по правде говоря, трагедия Эдипа в целом основывается на совершенно ином механизме. И этот механизм установления истины я и хотел бы вам изложить.

Как мне представляется, второй механизм установления истины изначально подчинялся определенному закону, абстрактной формуле, которую мы могли бы назвать законом половин. Поскольку именно с помощью сходящихся и совпадающих половин происходит раскрытие истины в «Эдипе». Эдип отправляется за советом к Дельфийскому богу, царю Аполлону. Если мы детально проанализируем ответ Аполлона, то обнаружим, что он состоит из двух частей. Аполлон начинает со слов: «Страну постигла скверна». В этом первом ответе, можно сказать, недостает половины: произошло обесчещивание, но кто осквернил и кто осквернен? Следовательно, необходимо задать второй вопрос, и Эдип заставляет Креонта дать второй ответ, спросив, в чем причина бесчестья. Появляется вторая половина: причиной позора стало убийство. Но кто говорит об убийстве, тот говорит о двух вещах; о том, кого убили, и о том, кто убил. Аполлона спрашивают: «Кто был убит?» Следует ответ: Лай, древний царь. Далее спрашивают: «Кто его убил?» В этот момент Аполлон отказывается отвечать, и, как говорит Эдип, невозможно вырвать истину у богов. Таким образом, одна половина оказывается недостающей. Позору соответствует половина убийства. Убийству соответствует первая половина: кто был убит. Однако второй половины — имени убийцы — не хватает.

Для того чтобы узнать имя убийцы, приходится взывать к чему-то, к кому-то, поскольку невозможно силой выведать волю богов. Этим кем-то, двойником Аполлона, его человеческим двойником, его смертной тенью становится провидец Тиресий, который, как и Аполлон, является, в некотором роде, божественным, θεῖος μάντις, божественным провидцем[8]. Он очень близок к Аполлону, его также называют царем, ἄναξ; однако он смертен, тогда как Аполлон бессмертен; к тому же он слеп, он погружен в ночь, тогда как Аполлон — бог солнца. Тиресий — это половина тени божественной истины, темный двойник, которого бог-свет бросает в земную тьму. И именно эту половину предстоит спросить. И Тиресий отвечает Эдипу, говоря: «Это ты убил Лая».

Следовательно, мы можем сказать, что, начиная со второй сцены в «Эдипе», все уже сказано и показано. Истина

раскрыта, поскольку совокупность ответов Аполлона, с одной стороны, и Тиресия, с другой — фактически указывает на Эдипа. Набор половин собран: позор, убийство; кого убили, кто убил. Мы уже все имеем. Но в специфической форме пророчества, предсказания, предписания. Провидец Тиресий не говорит Эдипу дословно: «Это ты убийца». Он говорит: «Ты обещал покарать того, кто убил, я наказываю тебе исполнить свое обещание и изгнать самого себя». Аполлон тоже не говорит дословно: «Совершено бесчестье, и поэтому на город наслана чума». Аполлон говорит: «Если вы хотите остановить чуму, надо смыть пятно позора». Все это проговаривается в форме будущего времени, предписания, предсказания; ничто не связано с настоящим моментом, пальцем ни на кого не указывают.

Правда полностью раскрыта, но в предписывающей и пророческой форме, что свойственно как оракулу, так и провидцу. Истине, являющейся, в какой-то мере, полной и всеобщей, где уже все проговорено, недостает, следовательно, соотнесенности с настоящим, с действительностью, указания на конкретного человека. Отсутствует свидетельство того, что же в реальности произошло. Интересно, что вся эта древняя история облечена провидцем и богом в форму будущего времени. Теперь нам недостает настоящего времени и свидетельства о прошедшем времени: свидетельства в настоящем о том, что в реальности произошло.

Эта вторая половина, прошлое и настоящее предписания и предвидения, дана в оставшейся части пьесы. Вторая половина, в свою очередь, также представлена странным набором половинок. Прежде всего необходимо установить, кто же убил Лая. В пьесе это происходит посредством сопоставления двух свидетельств. Первое возникает случайно, по оплошности Иокасты, которая говорит: «Ты же понимаешь, Эдип, что вопреки словам провидца это не ты убил Лая. Лучшее свидетельство тому то, что Лай был убит несколькими людьми на перекрестье трех дорог». На это свидетельство с беспокойством и уже чуть ли не с уверенностью Эдип отвечает: «Именно это я и совершил: я убил человека на перепутье трех дорог; я помню, что, возвращаясь в Фивы, я кого-то убил на

перепутье трех дорог». Таким образом, благодаря набору двух взаимодополняющих половинок: воспоминаниям Иокасты и воспоминаниям Эдипа — мы обретаем почти всю правду, правду об убийстве Лая. Почти полностью, поскольку недостает одного небольшого фрагмента: вопрос состоит в том, был ли тот убит одним человеком или несколькими, о чем, впрочем, в пьесе так и не рассказывается.

Но это лишь половина истории об Эдипе, поскольку Эдип не только убил царя Лая, он также убил собственного отца и, убив его, женился на своей матери. Эта вторая половина истории все еще отсутствует после того, как свидетельства Иокасты и Эдипа совпали между собой. Как раз-таки недостающая часть и дает им слабую надежду, ведь бог предсказал, что Лай будет убит не кем попало, но своим собственным сыном. Следовательно, пока не доказано, что Эдип — сын Лая, предсказание не исполнится. Вторая недостающая половина необходима для того, чтобы в последней части пьесы целостность предсказания была обретена благодаря совпадению еще одной пары различных свидетельств. Одно из свидетельств принадлежит рабу, пришедшему из Коринфа объявить Эдипу о смерти Полиба. Эдип, не оплакивающий смерть своего отца, радуется и говорит: «По крайней мере, я не убил его, несмотря на то что так говорит пророчество». И раб отвечает: «Полиб не был твоим отцом».

Здесь возникает новая деталь: Эдип не является сыном Полиба. И тогда в действие вмешивается другой раб, бежавший после драматических событий, скрывшийся на окраине Киферона, спрятавший правду в своей хижине, пастух, которого призвали дать ответ о том, что произошло, и который сказал: «На самом деле я когда-то отдал этому вестнику ребенка, которого принесли из дворца Иокасты и о котором мне сказали, что он был ее сыном».

Мы видим, что окончательной уверенности нет, поскольку отсутствие Иокасты лишает нас возможности услышать ее свидетельство, услышать то, что именно она дала ребенка рабу. Однако за исключением этого небольшого препятствия круг теперь полностью завершен. Мы знаем, что Эдип был сыном Лая и Иокасты, что его отдали Полибу и что именно

он, считая себя сыном Полиба и стремясь избежать пророчества, возвращается в Фивы, — не ведая о том, что это его родина, и убивает на перекрестке трех дорог царя Лая, своего настоящего отца. Круг замкнулся. Он смыкается благодаря наложению половин, сходящихся одной с другой. Как если бы вся эта долгая и сложная история ребенка, одновременно изгнанного и скрывающегося от пророчества, изгнанного из-за пророчества, была разрублена надвое, а потом каждый из фрагментов был вновь разрублен надвое и все эти фрагменты попали в разные руки. Потребовалось, чтобы бог и его пророк, Иокаста и Эдип, раб из Коринфа и раб из Киферона объединились для того, чтобы все эти половинки и половинки половинок совпали одни с другими, соединились, сомкнулись и восстановили общий контур истории.

Эта действительно впечатляющая структура «Эдипа» Софокла не есть всего лишь риторическая форма. Она в то же время является религиозной и политической структурой. Она состоит в знаменитой технике σύμβολον[9], греческого символа. Это инструмент власти, осуществления власти, позволяющий тому, кто владеет тайной или властью, разделять на две части, как глиняный горшок, некоторую вещь и сохранять одну из частей, а другие отдавать тому, кто должен передать послание и подтвердить свою правомочность. Именно составление этих половинок дает возможность признать истинность послания, т. е. преемственность осуществляемой власти. Власть проявляет себя, завершает свой цикл, поддерживает свою целостность благодаря набору небольших разрозненных фрагментов одной и той же совокупности, единого объекта, общая конфигурация которого — это проявленная структура власти. История Эдипа — это дробление единой вещи, полное воссоединение и обретение которой подтверждают истинность обладания властью и истинность установленных ею порядков. Послания и посланники, которых посылает власть и которые должны возвратиться, подтвердят свою связь с властью тем, что каждый из них обладает фрагментом предмета и может приставить его к другим фрагментам. Такова правовая, политическая и религиозная техника того, что греки называют σύμβολον, символом.

История Эдипа в том виде, как мы встречаем ее в трагедии Софокла, подчиняется этому σύμβολον: не только риторической, но и религиозной, политической и квазимагической форме исполнения власти.

Если мы пронаблюдаем теперь уже не за механизмом из набора половинок, дробящихся, но в итоге прилаживающихся друг к другу, но за тем, что получается в результате взаимных сопоставлений, мы заметим целый ряд фактов. Прежде всего, по мере схождения половинок действие смещается. Первый набор складывающихся половинок — это половинки царя Аполлона и провидца Тиресия: уровень пророчеств и богов. Далее, вторая серия сходящихся половинок составлена Эдипом и Иокастой. Два их свидетельства образуют центр пьесы. Это уровень царей и правителей. Наконец, последняя пара появляющихся свидетельств, последняя половинка, завершающая историю, представлена не богами и царями, но прислугой и рабами. Самый смиренный раб Полиба и, в особенности, далее всех ушедший в леса Киферона пастух излагают окончательную истину и дают последнее свидетельство.

Таким образом, мы получили интересный результат. То, о чем говорилось словами пророчества в начале пьесы, было повторено двумя пастухами в форме свидетельств. И подобно тому как действие пьесы нисходит от богов к рабам, сходным образом изменяются и механизмы высказывания истины и форма, в которой она высказывается. Когда бог говорит с провидцем, истина принимает форму предписания и пророчества, форму предвечного взгляда всемогущего бога-Солнца, форму взгляда провидца, который, несмотря на слепоту, зрит прошлое, настоящее и будущее. Именно благодаря такому магически-религиозному взгляду в начале пьесы воссияла правда, в которую ни Эдип, ни хор не желают поверить. На более низком уровне мы также сталкиваемся со взглядом. Ведь двое рабов способны о чем-то свидетельствовать именно потому, что они это видели. Один из них видел, как Иокаста передала ему ребенка, чтобы он отнес ребенка в лес и там оставил. Другой видел ребенка в лесу, видел, как его приятель раб вновь передал ему ребенка, и помнит, как он принес

ребенка во дворец Полиба. Речь идет и еще об одном взгляде. Уже не вечном, сияющем, ослепляющем, мечущем молнии взгляде бога и его пророка, но о взгляде людей, которые видели и помнят, что́ они видели своими собственными глазами. Это и есть взгляд свидетеля. И именно этот взгляд Гомер не упоминает, когда он рассказывает о раздоре и тяжбе между Антилохом и Менелаем.

Следовательно, мы можем сказать, что вся пьеса «Эдип» является способом смещения высказывания истины в пророческом и предписывающем дискурсе выражением истины в дискурсе ретроспективного порядка, уже не пророчества, но свидетельства. Она также представляет способ смещения озарения, света истины пророческого и божественного озарения, можно сказать, в эмпирическое и будничное видение пастухов. Между богами и пастухами имеет место некоторое соответствие. Они говорят об одном и том же, но разным языком, они видели одно и то же, но разными глазами. На протяжении всей трагедии мы видим, как одна и та же истина формулируется двумя различными способами, каждый раз с использованием различных слов и дискурсов, и выражает разные взгляды. Однако эти точки зрения соотносятся друг с другом. Пастухи напрямую соответствуют богам; можно даже сказать, что пастухи символизируют богов. То, что говорят пастухи, по сути, хоть и будучи иначе выраженным, является тем же, что уже сказали боги.

Такова одна из основных черт трагедии об Эдипе: взаимодействие между пастухами и богами, между воспоминаниями людей и божественными пророчествами. Такое соответствие формирует трагедию и образует символический мир, где воспоминания и речь людей представляются эмпирической границей великого пророчества богов.

Таков один из моментов, на который мы должны опираться для того, чтобы понять механизм раскрытия истины в «Эдипе». С одной стороны располагаются боги, с другой — пастухи. Однако между ними имеется уровень царей, вернее, уровень Эдипа. Каков его уровень знания, о чем свидетельствует его точка зрения?

По этому поводу необходимо прояснить несколько моментов. Обычно, анализируя пьесу, говорят, что Эдип ничего не

знает, он слеп, у него затуманен взгляд и заторможена память, поскольку он никогда не уделял внимания своим поступкам и, кажется, забыл о содеянном, забыл то, что он убил царя на перекрестке трех дорог. Для Фрейда Эдип — это человек забвения, человек неведения, человек бессознательного. Известны всевозможные словесные игры вокруг имени Эдипа. Однако не стоит забывать, что игры бывают разные и что еще греки отметили, что в слове Οἰδίπους мы находим слово οἶδα, обозначающее одновременно «увидеть» и «знать». Я хотел бы показать, что в механизме σύμβολον, механизме сочетающихся половинок, взаимодействующих ответов пастухов и богов Эдип — совсем не тот, кто не знает, а тот, кто знает слишком много. Тот, кто объединяет знание и власть некоторым предосудительным образом и кого история «Эдипа» определенно должна вычеркнуть из истории.

Уже название трагедии Софокла представляет определенный интерес: «Эдип», это «Эдип-царь», Οἰδίπους τύραννος. Перевести слово τύραννος сложно[10]. Эдип — человек, облеченный властью, человек, исполняющий власть. Характерно, что названием пьесы Софокла является не «Эдип-кровосмеситель» и не «Эдип-отцеубийца», но «Эдип-царь». О чем нам говорит царствование Эдипа?

С начала до конца пьесы мы ощущаем значимость проблемы власти. На протяжении всей пьесы власть Эдипа ставится под вопрос, и именно поэтому он и чувствует угрозу.

В трагедии Эдип ни разу не говорит, что он невиновен, что он, возможно, и совершил что-то, но произошло это помимо его воли, что когда он кого-то убил, он не знал, что это был Лай. Подобная защита на уровне невиновности и бессознательного ни разу не предпринимается персонажем Софокла в «Эдипе-царе».

Только в «Эдипе в Колоне»[11] мы увидим горестно стенающего слепого и несчастного Эдипа, все время повторяющего: «Я был не в состоянии что-то сделать, боги заманили меня в западню, о которой я ничего не знал». В «Эдипе-царе» он не пытается оправдывать себя своей невиновностью. Его проблема — только проблема власти. Сможет ли он сохранить власть? Как раз власть и находится под вопросом с самого начала до конца пьесы.

В первой сцене именно из-за того, что Эдип — правитель, жители Фив обращаются к нему за помощью против чумы. «Ты обладаешь властью, ты должен избавить нас от чумы». А он отвечает словами: «Для меня очень важно избавить вас от чумы, поскольку поразившая вас чума настигла и меня: мою власть и мое государство». Поскольку Эдип заинтересован в удержании собственной власти, он желает найти решение проблемы. И когда ответы на вопросы заставляют его ощутить угрозу, когда оракул указывает на него, а провидец еще яснее говорит о том, что виновен именно он, Эдип, не употребляя понятия «невиновности», говорит Тиресию: «Ты жаждешь моей власти; ты устроил заговор, чтобы лишить меня власти»[12].

Его не пугает мысль о том, что он мог убить своего отца и царя. Его страшит потеря власти.

В момент крупной ссоры с Креонтом Эдип говорит ему: «Ты принес пророчество из Дельф, но ты исказил его, ибо, как сын Лая, ты притязаешь на власть, которая была дана мне»[13]. Здесь Эдип также ощущает угрозу со стороны Креонта в том, что касается власти, но не в том, что касается его невиновности или виновности. Именно власть является тем, что с самого начала пьесы во всех столкновениях стоит под вопросом.

И когда в конце пьесы истина оказывается наконец-таки раскрытой, когда раб из Коринфа говорит Эдипу: «Не бойся, ты не сын Полиба»[14], — Эдип и не помышляет о том, что, не будучи сыном Полиба, он мог бы быть сыном кого-то другого и, может быть, сыном Лая. Он говорит: «Ты так говоришь, чтобы устыдить меня, чтобы внушить народу, что я — сын раба; однако даже если я — сын раба, это не помешает мне исполнять власть; я — такой же царь, как и другие цари»[15]. Даже здесь речь идет только о власти. И когда Эдип привлекает последнего свидетеля раба из Киферона, он действует как верховный судья, как правитель. И как правитель он вырывает у этого раба истину под угрозой пыток. Когда же истина добыта, когда становится известно, кто такой Эдип и что он совершил — убийство отца, кровосмешение с матерью, — что тогда говорит народ Фив? «Мы называли тебя нашим царем».

Это значит, что народ Фив, признав в Эдипе своего бывшего царя, использованием аориста — «называли» — объявляет его отстраненным от власти.

Речь и здесь идет о завершении властвования Эдипа. Доказательством тому служит то, что, когда Эдип утрачивает власть в пользу Креонта, последние реплики пьесы все еще относятся к проблематике власти. Последние слова, обращенные к Эдипу перед тем, как его уводят внутрь дворца, произносятся новым царем, Креонтом: «Всем владеть ты не хоти»[16]. Употребляется слово κρατειν[17], этим дается понять, что Эдип больше не должен отдавать приказания. И Креонт добавляет также: ἀκράτησας, слово, означающее «после того, как добрался до вершины», но также представляющее из себя игру слов, где α имеет отнимающий смысл: «более не обладающий властью»; ἀκράτησας в то же время означает «ты, который взошел на вершину и который теперь лишен власти».

После этого входит народ и в последний раз приветствует Эдипа, говоря ему: «Ты, который был κράτιστς»[18], т. е.: «Ты, который был на вершине власти». И первое приветствие народа Фив Эдипу было следующее: «ὦ κρατύνων Οἴδῖπους», т. е.: «О всемогущий Эдип!» Вся трагедия разворачивается в промежутке между этими двумя народными приветствиями. Трагедия власти и удержания политической власти. Но что есть власть Эдипа? Как ее можно охарактеризовать? Эти характеристики можно найти в древнегреческой мысли, истории и философии той эпохи. Эдип назван βασιλεύς ἄνας[19], первый человек, который обладает κράτεια; тот, кто удерживает власть, и его же называют τύραννος. Слово «тиран» не должно здесь пониматься буквально, поскольку в действительности Полиб, Лай и все остальные также назывались τύραννος.

Некоторые характеристики такого типа власти появляются и в трагедии об Эдипе. Эдип обладает властью. Однако он получил ее благодаря ряду происшествий, приключений, которые сделали из него, ничтожнейшего, — изгнанного, потерянного ребенка и странничающего путешественника — самого могущественного человека. Эдип познал превратности судьбы. Он познал нищету и славу. Он достиг высочайшего положения, когда он считал себя сыном Полиба, — и оказался «на дне»,

когда стал странником, перебирающимся из города в город. Немного позднее он вновь достигнет вершины. «Годы, растущие вместе со мной, — говорит он, — то опускали меня, то возносили».

Такая противоречивость судьбы представляется характерной для персонажей двух типов. Для легендарного образа эпического героя, потерявшего гражданство и родину, который после ряда испытаний вновь обретает славу, и для исторически достоверного образа древнегреческого тирана конца VI — начала V вв. до н. э. Тиран — это тот, кто, побывав во множестве передряг и добравшись до вершины власти, всегда был под угрозой вновь потерять ее. Непостоянство судьбы — характерная особенность образа тирана, описанного в древнегреческих текстах той эпохи.

Эдип, познав ничтожество, познал славу; он стал царем после того, как был героем. Но он становится царем, поскольку избавил город Фивы от божественной вещуньи, Сфинкса, пожиравшей всех, кто не мог разгадать ее загадки. Он исцелил город, дал ему воспрянуть духом, как он говорит, вздохнуть, когда город уже был бездыханным. Чтобы описать исцеление города, Эдип употребляет выражение ὄρθωσαν[20], «поднять», ἀνόρθωσαν πόλιν, «поднять город». Но это же выражение мы находим в тексте Солона. Солон, бывший не то чтобы тираном, но, скорее, законодателем, гордился тем, что в конце VI в. он поднял афинский полис. Это тоже характерно для всех тиранов, появившихся в Греции между VII и VI вв. до нашей эры. Все они не только познали вершины и падения, их значение состояло еще и в возвышении городов путем справедливого экономического распределения подобно Кипселосу в Коринфе или благодаря справедливым законам, как это сделал Солон в Афинах. Таковы две фундаментальные характеристики древнегреческого тирана, обозначенные в текстах времен Софокла и даже в более ранних текстах.

В «Эдипе» можно найти целый ряд уже не позитивных, но негативных характеристик тирании. В разговорах с Тиресием и Креонтом, иными словами, с народом, на голову Эдипа сыплются многочисленные упреки. Так, Креонт говорит ему:

«Ты впал в заблуждение; ты отождествляешь себя с этим городом, хотя ты здесь не родился, ты воображаешь, будто ты есть этот город и будто он принадлежит тебе; я тоже из этого города, и он принадлежит не только тебе»[21]. И если мы посмотрим, например, на повествования о древнегреческих тиранах, которые ведет Геродот, в частности о Кипселосе из Коринфа, мы увидим, что речь идет о человеке, считающем, что он владеет городом[22]. Кипселос говорил, что Зевс подарил ему город, а он, Кипселос, передал его гражданам. Что-то очень похожее мы находим и в трагедии Софокла.

Эдип — это также тот, кто не придает значения законам и замещает их своими волениями и распоряжениями. Он сам ясно выражает это. Когда Креонт упрекает его за то, что тот хочет изгнать его, и говорит, что это решение несправедливо, Эдип отвечает: «Неважно, справедливо это или нет, все равно надо подчиняться»[23]. Его воля станет законом для всего города. Именно поэтому в момент, когда начинается падение Эдипа, хор народа упрекает его за то, что тот пренебрег δΐκη, справедливостью. Таким образом, надо признать, что Эдип является совершенно определенным, характерным, не раз описанным, типичным для древнегреческой мысли V в. образом: тираном.

Этот персонаж характеризуется определенным типом не только власти, но и знания. Древнегреческий тиран — это не просто тот, кто захватил власть. Это еще и тот, кто захватил власть, поскольку обладал и наделял ценностью факт обладания некоторым высшим знанием, более эффективным, нежели остальные. Именно таков случай Эдипа. С помощью размышления и познаний Эдипу удалось разрешить знаменитую загадку Сфинкса. И подобно Солону, который смог претворить в жизнь данные им Афинам справедливые законы, который смог поднять город, поскольку был σοφός, мудрым, Эдип оказался способным разрешить загадку Сфинкса, поскольку тоже был σοφός.

Какого же рода знание Эдипа? Как его можно охарактеризовать? Знание Эдипа характеризуется на всем протяжении пьесы. И всякий раз Эдип говорит, что он победил остальных, что он разрешил загадку Сфинкса, что он исцелил город

благодаря тому, что он называет γνώμη, своему знанию и τέχνη[24]. Другой раз для определения присущего ему рода знания, он называет себя тем, кто нечто нашел, ηὕρηκα. Именно это слово Эдип чаще всего использует для того, чтобы охарактеризовать, что он когда-то сделал и что он намеревается проделать и теперь. Если Эдип разрешил загадку Сфинкса, то потому, что он «нашел». Если он желает вновь спасти Фивы, ему опять необходимо найти, εὑρίσκειν. Что означает εὑρίσκειν? Первоначально в пьесе «поиски» характеризуются как нечто происходящее само собой. Эдип постоянно настаивает на этом. «Когда я разрешил загадку Сфинкса, я ни к кому не обращался», — говорит он народу и провидцу. Он говорит народу: «Вы никоим образом не были способны мне помочь разрешить загадку Сфинкса; вы ничего не могли поделать против божественной вещуньи». И Тиресию: «Какой же ты провидец, если ты не мог избавить Фивы от Сфинкса? Когда все тряслись от ужаса, я в одиночку освободил Фивы; я ни у кого не учился, я не прибегал к помощи какого-либо посланника, я пришел один». «Находить» — это то, что происходит, когда человек один. «Находить» — это также то, что делают, когда открывают глаза. И Эдип не перестает повторять: «Я стал расспрашивать, и поскольку никто не был в состоянии меня осведомить, я открыл глаза и уши, и я увидел». Глагол οἶδα, означающий одновременно «знать» и «видеть», часто используется Эдипом[25]. Οἰδίπους — это тот, кто способен действовать подобным образом: видеть и знать. Он — человек видения, человек взгляда, и таковым он останется до самого конца.

Если Эдип попадает в западню, то именно потому, что в своем желании найти он упускает свидетельства, воспоминания, пренебрегает расспросами что-то видевших людей, и так происходит вплоть до момента, когда из убежища из округи Киферона выбирается раб, который при всем присутствовал и знает правду. Знание Эдипа есть род эмпирического знания. В то же время его знание — это уединенная ученость познания, ученость человека, который в полном одиночестве, никого не слушая, желает увидеть все своими собственными глазами. Аристократическая ученость тирана, который соб-

ственными силами может и способен управлять городом. Метафорический образ того, кто правит, кто отдает распоряжения, часто используется Эдипом для того, чтобы обозначить, что он сделал. Эдип — капитан[26], который, стоя на носу корабля, раскрывает глаза, чтобы смотреть. И именно потому, что он открывает глаза на то, чему суждено случиться, он сталкивается со случайностью, непредвиденным, судьбой, τύχη. И поскольку Эдип — это человек, обладающий самовластным открытым миру видением, он попадает в ловушку.

Я хотел бы показать, что в пьесе Софокла Эдип, по существу, представляет частный тип того, что я называю «знанием-и-властью», «властью-и-знанием». И поскольку он осуществляет некоторый тип тиранической уединенной власти и в своей жажде править, познавая все сам, он отвращается как от пророчества богов, — которое он не желает слышать, — так и от того, что говорит и чего желает народ, то он сталкивается в конце концов со свидетельствами видевших.

Мы видим, стало быть, как функционирует набор половинок и что к концу пьесы Эдип оказывается ненужным персонажем. Так происходит потому, что тираническое знание, знание того, кто хочет видеть все собственными глазами, не прислушиваясь ни к богам, ни к людям, допускает точное совпадение того, что сказали боги, с тем, что знает народ. Сам того не желая, Эдип оказывается способным восстановить единство между пророчеством богов и памятью людей. Эдипово знание, избыток власти, избыток знания таковы, что он оказывается не нужен: круг замыкается на нем, или, вернее, два фрагмента тессеры[27] сходятся, после чего в Эдипе и в его уединенной власти начинают испытывать необходимость. Пара совмещенных фрагментов создает монструозный образ Эдипа. Обладая тиранической властью, Эдип слишком многое способен сделать, он слишком много знает в своем уединенном знании. Обладая избытком власти и знания, он был к тому же супругом своей матери и братом своих сыновей. Эдип — человек избытка, человек, у которого всего слишком много: власти, знания, семейных и половых отношений. Эдип, раздвоенный человек, представляется лишним по отношению к символической прозрачности того, что знали пастухи, и того, о чем поведали боги.

Следовательно, трагедия Эдипа в достаточной мере приближается к тому, чем станет несколько лет спустя платоновская философия. Для Платона, по правде говоря, знание рабов, эмпирическая память видевших, будет обесценена глубинной, сущностной памятью смотревших в умопостигаемое небо. Важно, что в трагедии Софокла, как и в «Государстве» Платона, тема или, вернее, образ, структура одновременно исключительного и привилегированного политического знания существенно обесценена, принижена. И трагедия Софокла, и философия Платона направлены против пресловутой фигуры софиста, профессионала политической власти и политического знания, на самом деле жившего в афинском обществе эпохи Софокла, поскольку эта трагедия и эта философия связаны с исторической реальностью, стоящей за Эдипом σοφός, Эдипом — мудрецом, исполненным знания тираном, человеком τέχνη и γνώμη. Однако помимо Эдипа Платон и Софокл нацелены в действительности на другую категорию персонажей, мелкомасштабным представителем, продолжением и историческим завершением которой в известной мере являются софисты, — фигуру тирана. В VII—VI вв. тиран — это человек, облеченный властью и знанием, властвующий как благодаря исполняемой власти, так и благодаря своим способностям. В конечном счете, хотя это и не отражено в текстах Платона и Софокла, за всем этим стоит существовавшая в реальности, хоть и рассматриваемая в контексте легенды, значительная историческая фигура — знаменитый ассирийский царь[28].

В европейских обществах восточного Средиземноморья в конце второго — начале первого тысячелетий до н. э. политическая власть всегда предержала определенный тип знания. Обладавшие властью царь и его окружение разделяли знание, которое не могло и не должно было передаваться остальным социальным группам. Знание и власть точно соответствовали друг другу, были взаимосвязаны, налагались друг на друга. Невозможно было обрести знание, не обладая властью. И невозможно было иметь политическую власть, не храня определенное социальное знание.

Именно эту форму власти-знания в своей работе о трех функциях[29] Дюмезиль выделяет, демонстрируя, что первая функция, функция политической власти, касалась власти магической и религиозной[30]. Знание богов, знание о том, как влиять на богов и на людей, — все это магически-религиозное знание присутствовало в политической функции индоевропейского общества[31].

В начале возникновения древнегреческого общества, у истоков классической древнегреческой эпохи V в., у истоков нашей цивилизации происходит разрушение великого единства политической власти (являющейся в то же время знанием). Было разрушено грандиозное единство магически-религиозной власти, существовавшее в великих ассирийских империях, которое греческие тираны, впитавшие восточную культуру, стремились приспособить для своих целей, а софисты VI и V вв. все еще по мере возможности использовали в форме оплачивавшихся деньгами уроков. На протяжении пяти-шести веков мы наблюдаем длительное разложение архаической Греции. И когда зарождается классическая Греция — Софокл обозначает ее начальную дату, точку ее возникновения, — то для того, чтобы это общество продолжало существовать, союз власти и знания должен был исчезнуть. Начиная с этого момента человек, облеченный властью, становится невеждой. В конце концов с Эдипом получилось так, что, зная слишком много, он не знает ничего. Начиная с этого момента Эдип будет исполнять функции как человек власти, как слепой, как невежественный, который не знает потому, что слишком много способен сделать.

Таким образом, когда власть характеризуется как неведение, как бессознательное, забвение, темнота, одновременно появляются, с одной стороны, провидец и философ, связанные с истиной, с вечными истинами божеств и духа, а с другой стороны, народ, который, не имея власти, обладает памятью о ней и способен свидетельствовать об истине. Таким образом, за ставшей невыносимо слепой, подобно Эдипу, властью стоят пастухи, обладающие памятью, и провидцы, прорицающие истину.

Запад будет находиться под властью великого мифа, согласно которому истина не может принадлежать политической власти, политическая власть слепа, а настоящим знанием является знание тех, кто общается с богами и кто все помнит, кто смотрит на великое вечное солнце и открывает свой взор происшедшему. Вместе с Платоном возникает великий западный миф об антиномии между властью и знанием. Там, где наука и знание пребывают в чистой истинности, для политической власти нет места.

Этот великий миф должен быть уничтожен. Именно этот миф и начал разрушать Ницше, в многочисленных процитированных нами текстах показывая, что за любой наукой, за любым познанием скрывается борьба за власть. Политическая власть не может отсутствовать в сфере знания, поскольку она сплетена со знанием.

III

На предыдущей лекции я упомянул две формы или, можно сказать, два типа судебного урегулирования дел, тяжбы, оспаривания и спора, представленных в древнегреческой культуре. Первую из них, достаточно архаичную структуру мы находим у Гомера. Два воина сходятся лицом к лицу, чтобы дознаться, кто прав и кто виноват, кто ущемил права другого. Задача разрешения этого вопроса сводилась к диспуту в согласии с правилами, к вызову одним воином другого. Один бросал другому следующий вызов: «Способен ли ты поклясться перед богами, что не совершал того, в чем я тебя обвиняю?» В этой процедуре мы не находим ни судей, ни приговора, ни истины, ни следствия, ни свидетельства, дающих возможность узнать, кто же сказал правду. Право решать, кто прав (а не кто говорит правду), отдано борьбе, вызову, опасности, которые каждому придется испытать.

Вторая форма раскрывается на протяжении пьесы «Эдип-царь». Для разрешения вопроса, также являющегося, в некотором смысле, поводом для пререкания и уголовной тяжбы — кто убил царя Лая? — появляется новое по сравнению

с древней гомеровской процедурой действующее лицо — пастух. Из глубины своей хижины пастух видел все и, несмотря на свое ничтожное положение и звание раба, он помнит об этом, и его речь содержит свидетельство очевидца, и поэтому он оказывается способным оспорить и смирить гордыню царя и высокомерие тирана. Свидетель, скромный свидетель, единственно воздействием правды о том, что он видел и высказал, способен в одиночку победить наиболее могущественных властителей. «Эдип-царь» — это, в некотором роде, подытоживание истории древнегреческого права. Многие пьесы Софокла, такие, как «Антигона» и «Электра», служат чем-то вроде театральной ритуализации истории права. Драматизация истории древнегреческого права являет нам итог одного из великих завоеваний афинской демократии: историю процесса, в ходе которого народ овладел правом судить, правом говорить правду, правом направлять истину против собственных хозяев и судить тех, кто им правит.

Это великое завоевание древнегреческой демократии — право свидетельствовать, направлять истину против властителей — вызрело в длительном процессе, начавшемся и окончательно установившемся в Афинах в V в. до н. э. Право противопоставлять истину, лишенную опоры на власть, власти, не ведающей истины, способствовало появлению ряда крупных культурных образований, характерных для греческого общества.

Во-первых, было разработано то, что можно назвать рациональными формами нахождения улик и представления доказательств, определявшими способ представления истины, условия и аспекты наблюдения, а также используемые правила. Речь идет о таких формах, как философия, а также о рациональных и научных системах. Во-вторых, во взаимодействии с вышеуказанными формами развилось искусство уговаривать людей, убеждать их в истинности сказанного, побеждать ради правды или, вернее, благодаря правде. В этом и состояла задача греческой риторики. В-третьих, развилось познание нового типа: познание, основанное на свидетельствах, воспоминаниях, проверке. Именно это умение расследовать греческие историки, такие, как Геродот, незадолго до

Софокла, а также натуралисты, ботаники, географы, путешественники будут развивать, а Аристотель обобщит и сделает энциклопедическим.

Таким образом, в Греции произошло некоторое подобие великой революции, которая в сражениях и политических спорах породила совершенно конкретную форму судебного и правового, юридического раскрытия истины. Она-то и образует матрицу, модель, на основе которой ряд других знаний — философских, риторических и эмпирических — получили возможность развиваться и явить отличительные признаки греческого мышления.

Весьма занимательно то, что об этом моменте зарождения процедуры расследования надолго забыли и обратились к нему, хотя и совершенно отличным образом, только много столетий спустя, в Средние века.

В Средние века в Европе мы видим, можно сказать, второе рождение расследования, менее четко обозначенное и растянутое по времени, но приведшее к гораздо более действенному результату, нежели первое. Греческий метод расследования не подвергался изменениям и не привел к созданию непрерывно развивающегося рационального знания. Зато расследование, возникшее в Средние века, достигло гигантских масштабов. Его развитие стало практически неотделимым от судьбы самой культуры, называемой «европейской» или «западной».

Древнее право, регламентировавшее тяжбы между индивидами в германских обществах до их контакта с Римской империей, в некоторых формах было, в определенном смысле, весьма схоже с архаическим греческим правом. В этом праве системы расследования не существовало, поскольку тяжбы между индивидами регулировались с помощью механизма дознания.

Древнее германское право в эпоху, когда Тацит начал исследовать эту интересную цивилизацию, простиравшуюся до врат самой Империи, можно схематически охарактеризовать следующим образом.

Во-первых, отсутствует публичный иск, т. е. нет представителя общества, группы, власти или того, кто обладает

властью, кто был бы ответствен за вынесение обвинений индивидам. Для проведения уголовного процесса необходимо, чтобы наличествовала вина, чтобы кто-нибудь хотя бы притязал на то, что претерпел ущерб, и считал себя жертвой, и чтобы эта так называемая жертва указала на своего врага, причем жертвой может быть как человек, которому непосредственно нанесен ущерб, так и член его семьи, его представитель. Уголовный же иск всегда был чем-то вроде поединка, конфронтации индивидов, семей и групп. Представители власти и влиятельные лица не вмешивались в происходящее. Речь шла о претензии одного индивида к другому, исчерпывающейся разбирательством между этими двумя действующими лицами: защищающимся и обвиняющим. Нам известны только два весьма любопытных типа случаев, когда начиналось нечто подобное публичному иску: предательство и гомосексуальные отношения. В этих случаях сообщество, чувствуя себя задетым, вмешивалось и всем коллективом требовало от индивида искупить его вину. Следовательно, основным условием уголовного иска в древнегерманском праве во всех случаях было наличие двух, а не трех действующих лиц.

Второе условие заключалось в том, что при провозглашении уголовного иска, когда индивид называл себя жертвой и требовал от другого искупить вину, судебное улаживание дела происходило как своего рода продолжение борьбы между индивидами. Разворачивалось нечто вроде личной, индивидуальной войны, и уголовный процесс становился не чем иным, как ритуализацией такой борьбы между индивидами. Германское право не противопоставляет войну правосудию и не отождествляет правосудие с миром. Напротив, оно предполагает, что право является, можно сказать, в каждом случае особенным и подчинено ходу войны между индивидами и веренице актов мести. Право, следовательно, представляется упорядоченным способом ведения войны. Когда, допустим, кто-нибудь погибает, один из близких родственников покойного вправе осуществить судебную практику мщения, т. е. не отказываться от убийства определенного человека, в большинстве случаев представляющегося убийцей.

Подчиняться нормам права означает убить убийцу, но убить его согласно определенным правилам, в соответствии с определенным церемониалом. В зависимости от того, какое преступление убийца совершил, его надо либо убить, разрезав на куски, либо отрезать ему голову и выставить ее на колу у ворот его дома. Подобные действия ритуализируют акт мщения и характеризуют его как судебное возмездие. Право, таким образом, является ритуальной формой войны.

Третье условие состоит в том, что, поскольку право и война не противостоят друг другу, всегда есть возможность прийти к согласию, т. е. прервать упорядоченные военные действия. Древнегерманское право всегда оставляло возможность в ходе ряда взаимных ритуальных актов возмездия прийти к согласию, к некоторой сделке. Цепь актов возмездия можно остановить с помощью договора. Для этого двое противников обращаются к третейскому судье, который в согласии с ними и с их взаимной договоренностью устанавливает денежную сумму, составляющую выкуп. Это не выкуп за провинность, поскольку о провинности речь не идет, но единственно выкуп в качестве возмездия за нанесенный ущерб. Сообразно этой процедуре германского права один из двух противников покупает право заключить мир и избегает вероятного возмездия со стороны своего врага. Он покупает собственную жизнь, а не оплачивает пролитую им кровь, и кладет таким образом конец войне. Прерывание ритуальной войны является третьим и завершающим действием судебной драмы в древнегерманском праве.

Система, регулирующая конфликты и тяжбы в германских обществах рассматриваемого периода, полностью подчинена, следовательно, борьбе и сделке; это — испытание на силу, которое можно завершить путем экономического соглашения. Речь идет о процедуре, не допускающей вмешательства третьего лица, играющего роль нейтрального звена между двумя остальными, необходимого для раскрытия истины и стремящегося узнать, кто из двоих сказал правду. В системах такого типа никогда не возникает процедура расследования, поиска истины. И именно таким образом было устроено древнегерманское право до вторжения Римской империи.

Я не буду задерживаться на долгой серии происшествий, приведших к противоборству, конкуренции, а иногда и к взаимодействию германского права с римским правом, царившим на территориях, оккупированных Римской империей. Между V и X вв. нашей эры имел место целый ряд взаимовлияний и конфликтов между двумя правовыми системами. Всякий раз, когда на руинах Римской империи появляется какое-нибудь государство, всякий раз, когда начинает возникать государственная структура, римское право, древнее государственное право набирается новых сил. Случалось даже, что в правление Меровингов и в особенности в империи Каролингов римское право определенным образом брало верх над германским правом. С другой стороны, каждый раз, когда эти эмбрионы, протоформы государства распадаются, вновь проявляется древнегерманское право. Когда в X в. пала империя Каролингов, германское право восторжествовало, а римское право на многие века было забыто, начав вновь медленно появляться только в конце XII и на протяжении XIII вв.. Таким образом, феодальное право является по преимуществу правом германского типа. В нем нет ни единого элемента процедуры расследования, установления истины, принятой в греческих обществах и в Римской империи.

В феодальном праве тяжба между двумя людьми регламентировалась системой épreuve[1]. Когда индивид выступал в качестве агента возмездия и оспаривания, обвиняя другого в совершении убийства или краже, тяжба между ними разрешалась путем ряда принимаемых обоими дознаний, через которые проходили оба. Такая система представляла собой способ доказать не истину, но силу, влияние, значение говорившего.

Во-первых, происходили социальные дознания, дознания социальной роли индивида. В древнем праве Бургундии XI в., когда кого-либо обвиняли в убийстве, он мог легко доказать свою невиновность, найдя двенадцать свидетелей, которые бы поклялись, что он не совершал убийства. Основанием для клятвы служило не то, что они, допустим, видели предполагаемую жертву живой, и не алиби предполагаемого убийцы. Для того чтобы принести клятву, чтобы засвидетельствовать,

что человек не был убит, следовало быть одним из близких обвиняемого. Следовало обладать социальными отношениями родства с ним, которые подтверждали бы не невиновность, но его влияние в обществе. Так демонстрировалась поддержка, на которую индивид мог рассчитывать, его влияние, значение группы, к которой он принадлежал, и людей, готовых поддержать его в случае сражения и конфликта. Доказательством невиновности, доказательством того, что человек не совершал предполагаемого действия, являлось отнюдь не свидетельство.

Во-вторых, имели место дознания вербального типа. Когда человека в чем-либо обвиняли — в краже или в убийстве, — он должен был отвечать на такое обвинение определенными формулировками, заверяя, что он не совершал убийства или кражи. При произнесении этих формулировок он мог потерпеть неудачу или добиться успеха. В некоторых случаях формулировку произносили и все равно проигрывали. Но не потому, что сказали неверную фразу, как и не потому, что их уличили в обмане, но потому, что произнесли формулировку не как положено. Грамматическая ошибка, перемена слов обесценивали формулировку, но не достоверность того, что пытались доказать. При подтверждении факта лишь на уровне дознания речь идет только о словесной игре, иначе говоря, если обвиняемыми были рудокоп, женщина или священник, они могли быть замещены другими людьми. В истории права этим другим человеком, тем, кому предстояло произносить формулировки вместо обвиняемого, впоследствии станет адвокат. Если он ошибался в произнесении, тот, от чьего имени он говорил, проигрывал процесс.

В-третьих, совершалось древнее магически-религиозное дознание — клятва. От обвиняемого требовали дать клятву, и, если он не решался или колебался, он проигрывал процесс.

Наконец, существовали знаменитые телесные, физические дознания, называемые ордалиями, «божьим судом». Они состояли в том, чтобы подвергнуть человека подобию игры, борьбы со своим собственным телом, для того чтобы узнать, победит ли он или проиграет. Например, в эпоху Каролингов в северных областях Франции имело место знаменитое

дознание, налагаемое на тех, кто обвинялся в убийстве. Обвиняемому предстояло пройти по раскаленным углям, и, если спустя два дня у него еще оставались шрамы, он проигрывал процесс. Существовали также и другие дознания, такие, как ордалия водой, состоявшая в том, что правая рука обвиняемого привязывалась к левой ноге и его бросали в воду. Если тот не тонул, он проигрывал процесс, поскольку якобы вода и та не принимала его; если же он тонул, он выигрывал процесс, так как вода не отвергала его. Подобное противоборство человека и его тела с естественными стихиями представляется символическим переносом борьбы индивидов между собой, семантии которой еще предстоит изучить. По существу, речь всегда шла о борьбе, вопрос всегда состоял в том, кто сильнее. В древнегерманском праве суд был нечем иным, как упорядоченным, ритуализированным продолжением войны.

Я мог бы привести и более убедительные примеры, такие, как борьба между двумя противниками во время суда, физические поединки, знаменитый «божий суд». Когда два человека спорили по поводу обладания каким-либо имуществом или из-за убийства, у них всегда была возможность, при их согласии, бороться согласно определенным правилам, устанавливавшим время поединка, тип оружия, в присутствии наблюдавших, необходимых только затем, чтобы подтвердить, что происходящее соответствует правилам. Тот, кто побеждал в бою, выигрывал процесс, несмотря на то что ему не давали возможности сказать правду и, более того, даже не просили доказать истинность своих требований.

В системе феодального судебного дознания речь шла не о раскрытии истины, но об определенном механизме, имеющем бинарную структуру. Индивид принимает дознание или отказывается от него. Если же он отказывается и не желает пройти через дознание, он заранее проигрывает процесс. Если же имеет место дознание, он побеждает или терпит неудачу. Иных возможностей нет. Бинарная структура является основной характеристикой дознания.

Вторая характеристика — то, что дознание заканчивается либо победой, либо поражением. Всегда есть кто-то

выигрывающий и кто-то проигрывающий, кто-то более сильный и кто-то более слабый, происходит либо благоприятная, либо неблагоприятная развязка. Ни разу не возникает даже подобия приговора, в той форме, каким он будет представлен с конца XII — начала XIII вв. Приговор состоит в том, что некто третий — следящий за происходящим, — провозглашает: один человек, сказавший правду, прав, другой, сказавший ложь, не прав. Следовательно, при феодальном праве приговора как такового не существует: распределение истины и заблуждения между индивидами не имеет ни малейшего значения; существуют только победа и поражение.

Третья характеристика заключается в том, что дознание осуществляется, можно сказать, автоматически. Для разведения двух противников присутствие третьего персонажа необязательно. В согласии с автоматически работающим механизмом противников разделит равновесие сил, удача, смелость, физическая устойчивость, интеллектуальная подвижность. Власти же вмешиваются только для того, чтобы засвидетельствовать правильность процедуры. В момент судебного дознания присутствует некто, носящий имя судьи, — политический правитель или кто-либо, назначенный по обоюдному согласию противников; его присутствие необходимо для того, чтобы констатировать, что борьба происходит по правилам. Судья свидетельствует не об истине, но о правильности процедуры.

Четвертая характеристика состоит в том, что механизм дознания служит не для того, чтобы назвать и определить сказавшего правду, но для того, чтобы установить, кто сильнее, и в то же время, кто прав. В войне и в несудебном дознании один из двоих всегда сильнее, однако это не доказывает, что он прав. Судебное дознание является способом ритуализации и символической транспозиции войны. Это еще и способ придать ей производные театральные формы с тем, чтобы более сильный был признан также правым.

Дознание является исполнительным механизмом права, передаточным звеном между силой и правом, чем-то вроде *шифтера*[2], осуществляющим перевод силы в право. Оно не выполняет апофатической[3] функции, у него нет функции

указывать, выявлять и раскрывать истину. Это правовой механизм, но не механизм истины и не апофатический механизм. В таком механизме и состоит дознание в древнем феодальном праве.

Эта система судебных практик исчезла в конце XII и на протяжении XIII вв. В течение всей второй половины Средних веков мы видим преобразование древних практик и изобретение новых форм правосудия, новых форм судебных процедур и практик. Форм, основополагающих для истории Европы и истории всего мира в той мере, в какой Европа неумолимо наложила свое ярмо на всю поверхность земного шара. В процессе этой переработки права изобретается нечто, касающееся не столько содержания, сколько форм и условий возможности знания. В правовой системе той эпохи были изобретены способ познания и условия возможного знания, которые станут определяющими для всего западного мира. Подобная разновидность знания есть расследование, впервые появившееся в Греции и остававшееся незадействованным в течение многих столетий после падения Римской империи. Расследование, возникающее в XII и XIII вв., является, стало быть, весьма отличным от того, пример которого мы наблюдали в «Эдипе».

Отчего в этот период древняя судебная структура, основные черты которой я вам представил, исчезает? В общих чертах можно сказать, что одной из фундаментальных характеристик западноевропейского феодального общества является то, что обращение благ лишь в сравнительно небольшой степени обеспечивается торговлей. Она обеспечивается в основном механизмами наследования и передачи по завещанию и в особенности воинственным, военным, внесудебным и судебным оспариванием. Одним из основных способов обеспечения оборачиваемости имущества в раннее Средневековье была война, похищение, захват земли, замка или города. Мы находимся на нестабильной границе между правом и войной, поскольку право — это способ продолжения войны. Если, допустим, кто-то располагает вооруженными силами и захватывает землю, лес, какую-то собственность, он в это же время заставляет признать свои права. Начинается

долгое оспаривание, в конце которого тот, кто не обладает вооруженными силами и желает возвратить себе свою землю, добивается ухода захватчика только с помощью выплаты. Подобная договоренность располагается в пограничной области между судебной практикой и состоянием войны, и это также один из наиболее часто использовавшихся способов разбогатеть. В раннее Средневековье оборачиваемость имущества, товарообмен, обогащение и разорение в большинстве случаев происходили в согласии с этим принципом.

Любопытно, впрочем, сопоставить феодальное общество в Европе с так называемыми «первобытными» обществами, изучаемыми сегодня этнологами. В первобытных обществах обмен имуществом, престижность обладания которым выражают, в частности, при помощи указаний и знаков, происходит путем оспаривания и противоборства. В феодальном обществе обращение благ происходит также в форме противоборства и оспаривания. Однако не ради престижа, но оспаривания, воинственного по своей природе. В так называемых «первобытных» обществах богатствами обмениваются на состязаниях, поскольку богатства суть не только имущество, но и знаки. В феодальных же обществах богатствами обмениваются не только потому, что это — имущество и знаки, но потому, что это — имущество, знаки и оружие. Богатство — это способ осуществления насилия, а также управления жизнью и смертью других людей. На протяжении всего Средневековья война, судебная тяжба и оборачиваемость имущества составляют часть единого значительного нестабильного процесса.

Следовательно, можно отметить двойственную тенденцию, характерную для феодального общества. С одной стороны, оружие концентрируется в руках наиболее могущественных, стремящихся воспрепятствовать его использованию менее могущественными. Победить кого-либо означает лишить его вооружения, что приводит к концентрации вооруженных сил, которые в феодальном государстве наделяют еще большей мощью наиболее могущественных и в конечном счете самого могущественного из всех — монарха. С другой стороны, одновременно происходят судебные процессы и тяжбы, также способствующие оборачиваемости имущества. Стало

быть, становится понятным, почему наиболее могущественные стремились взять под контроль судебные тяжбы, препятствуя тому, чтобы они происходили спонтанно, и почему они пытались управлять судебной оборачиваемостью и оспариванием имущества, что приводило к концентрации вооружения и судебной власти, которая в тот период происходила в руках одних и тех же людей.

Разделение на исполнительную, законодательную и судебную власти, на первый взгляд, представляется идеей, достаточно давно присутствующей в конституционном праве. Но на самом деле речь идет об идее, появившейся недавно, примерно во время Монтескье. Сейчас нас, стало быть, интересует формирование того, что принято понимать под «судебной властью». В раннем Средневековье судебной власти не существовало. Улаживание взаимных претензий происходило напрямую между индивидами. К наиболее могущественному и обладающему суверенитетом обращались не для того, чтобы он вершил правосудие, но для того, чтобы он констатировал, на основе своих политических, магических и религиозных полномочий, соответствие процедуры правилам. Не существовало ни самостоятельной судебной власти, ни даже судебной власти, находившейся в руках того, у кого были вооруженные силы и политическая власть. Поскольку судебное оспаривание обеспечивало оборачиваемость имущества, наиболее богатые и наиболее могущественные присвоили право отдавать приказания и контролировать судебное оспаривание, служившее способом накопления богатств.

Накопление богатств и вооруженных сил, а также переход судебной власти в руки отдельных людей составляло единый процесс, набиравший силу в раннее Средневековье и достигший максимального развития ко времени формирования первой крупной средневековой монархии в середине — конце XII в. В эту пору возникают явления, совершенно отличные от всего, что существовало в феодальном обществе, в империи Каролингов и древних установлениях римского права.

1) Правосудие перестает быть оспариванием прав между индивидами и добровольным принятием индивидами правил улаживания взаимных претензий, но, напротив,

начинает сверху управлять индивидами, противниками и тяжущимися сторонами. С этих пор у индивидов больше нет права разрешать собственные тяжбы, в согласии ли с правилами или нарушая их; они обязаны подчиниться внешней по отношению к ним власти, которая навязывает себя им в качестве власти судебной и политической.

2) Возникает совершенно новое действующее лицо, не имевшее прецедента в римском праве, — прокурор. Этот небезынтересный персонаж, появляющийся в Европе примерно в XII в., будет играть роль представителя суверена, представителя короля и хозяина. Если совершается преступление, если нарушаются законы и возникает спор между двумя индивидами, прокурор выступает как представитель власти, ущемленной самим фактом нарушения законов и преступления. Прокурор станет двойником жертвы, он будет тем, кто стоит за истцом: «Если верно то, что этот человек ущемил права другого, я как представитель суверена могу подтвердить, что суверен, его власть, установленный им порядок, утвержденный им закон также были ущемлены этим индивидом. Следовательно, я также выступаю против него». Суверен и политическая власть начинают, таким образом, дублировать и постепенно замещать жертву. Это совершенно новое явление позволит политической власти подчинить себе судебные процедуры. Прокурор, стало быть, выступает в качестве представителя суверена, которому причинен ущерб.

3) Возникает совершенно новое понятие: правонарушение. Пока судебная драма разворачивалась между индивидами: жертвой и обвиняемым, — речь шла только об ущербе, нанесенном одним индивидом другому. Вопрос состоял в том, кто нанес ущерб и кто прав. Начиная с того момента, когда суверен или его представитель — прокурор, — произносит: «Я также потерпел ущерб», — это значит, что ущерб является не только оскорблением одного индивида другим, но и оскорблением государства и суверена как представителя государства; посягательством не только на индивида, но и на государственный

закон как таковой. Таким образом, в понятии «преступления» древнее понятие «ущерба» замещается понятием «правонарушения». Правонарушение — это не только ущерб, нанесенный одним индивидом другому, но и оскорбление и ущемление индивидом существующего строя, государства, закона, общества, суверенитета и суверена. Правонарушение представляется одним из великих изобретений средневековой мысли. Здесь мы видим, как государственная власть полностью «забирает» себе судебные процедуры, весь механизм прекращения тяжбы между индивидами раннего Средневековья.

4) Совершается также последнее открытие, последнее изобретение, такое же дьявольское, как и появление прокурора и правонарушения: государство, вернее суверен (поскольку о государстве как таковом в ту эпоху говорить не приходится), становится не только ущемленной стороной, но и стороной, требующей возмещения ущерба. Если индивид проигрывает процесс, его провозглашают виновным и он остается обязанным возместить ущерб жертве. Однако подобное возмещение коренным образом отличается от возмещения в древнем феодальном праве и в древнегерманском праве. Речь идет не о покупке мира и о возвращении долгов противнику. От виновного требуется не только возмещение ущерба другому индивиду, но еще и возмещение оскорбления, нанесенного суверену, государству и закону. Таким образом, возникает механизм уплаты штрафов, грандиозный механизм конфискаций. Конфискации имущества, которая становится для великих зарождающихся монархий одним из основных способов увеличивать и расширять свои владения. Западные монархии были основаны на присвоении правосудия, позволившего им запустить механизмы конфискации. Такова политическая подоплека данного преобразования.

Теперь необходимо объяснить возникновение приговора, пояснить, как приходят к завершению процесса, где одно из основных действующих лиц — прокурор. Если главной жертвой правонарушения является король, если именно

прокурор подает иск в первую очередь, становится понятным, что улаживание судебных дел не может быть достигнуто при помощи механизмов дознания. Король и прокурор, его представитель, не могут рисковать собственной жизнью и собственными благами всякий раз, когда совершается преступление. Обвиняемый и прокурор противостоят друг другу вовсе не на равных правах, не как в поединке между двумя индивидами. Необходимо найти новый механизм, который был бы уже не механизмом дознания, поединка между двумя противниками с целью выяснения, виновен ли кто-нибудь из них или нет. Модель войны уже не может быть применима.

Какая же тогда модель будет принята? Это один из определяющих моментов истории Запада. Существуют две модели разрешения проблемы. Во-первых, внутрисудебная модель. Еще в феодальном древнегерманском праве выделялся случай, когда люди имели возможность вмешаться всем сообществом, обвинить кого-либо и добиться его осуждения: это было нарушение, произошедшее у всех на глазах, случай, когда индивид был застигнут на месте преступления. В этот момент схватившие его люди имели право привести его к суверену, к тому, кто обладал политической властью, и сказать: «Мы видели, как он совершал то или это, следовательно, необходимо наказать его или потребовать от него возмещения ущерба». Итак, внутри правовой сферы уже существовала модель коллективного вмешательства и авторитарного решения в целях завершения судебной тяжбы. Этот случай — происшедшее на глазах нарушение, когда преступник был застигнут в процессе совершения правонарушения. Очевидно, что подобную модель невозможно применить, если индивид, как это бывает гораздо чаще, не был схвачен в момент совершения преступления. Поэтому проблема состояла в том, чтобы найти условия возможного обобщения модели происшедшего на глазах правонарушения и использования этой модели в зарождающейся правовой системе, полностью управляемой суверенной властью и представителями суверена.

Однако предпочтение было отдано второй, внесудебной, модели, которая, в свою очередь, подразделяется на две или,

вернее, обладала в тот период двойным существованием, двойственной социальной принадлежностью. Речь идет о модели расследования, принятой в империи Каролингов. Когда представителям суверена приходилось решать проблему права и власти, а также вопрос нравов или земельного и имущественного налога, то приступали к весьма ритуализированному, полностью подчиненному правилам действу — inquisitio, расследованию. Представитель власти созывал людей, признанных ведающими нравы, право и имущественные права. Он собирал этих людей, заставлял их поклясться в том, что они говорят правду и только правду, заставлял поведать то, что они знают, что они видели и слышали. Затем, оставленные наедине друг с другом, эти люди предавались размышлениям. По окончании обсуждения от них требовали решения проблемы. Таков был метод административного управления, используемого, как правило, функционерами империи Каролингов. Он также применялся, уже после распада этой империи, Вильгельмом Завоевателем в Англии. В 1066 г. норманские завоеватели оккупировали Англию; они захватили имущество англосаксов и начали тяжбу по поводу обладания благами как с местным населением, так и между собой. Для того чтобы навести порядок, чтобы объединить прибывшее норманское население с местными англосаксами, Вильгельм Завоеватель провел огромное расследование касательно состояния собственников, налогообложения, системы земельных налогов и т. д. Речь идет о знаменитой "Domesday Book"[4], единственном всеобъемлющем примере таких расследований, которым мы располагаем, расследований, бывших древней административной практикой каролингских императоров.

Подобная процедура административного расследования позволяет выделить ряд важных характеристик:

1) Основным действующим лицом является политическая власть.
2) Власть осуществляется, прежде всего, путем постановки вопросов, запросов. Она не ведает истины и желает узнать ее.

3) Для раскрытия истины власть обращается к аристократии, к людям, признанным способными к знанию, исходя из их положения, возраста, имущественного положения, знатного происхождения и т. д.
4) В отличие от того, что мы видим в конце «Эдипа-царя», король совещается с нотаблями, не принуждая их говорить правду путем насилия, давления и пыток. Требуется, чтобы они собрались по своей воле и предоставили коллективное суждение. Им дают возможность всем коллективом сказать, что они считают истинным.

Таким образом, мы получаем способ установления истины, полностью подчиненный административному управлению первой крупной государственной структуры, известной на Западе. Между тем в раннефеодальной Европе X—XI вв. процедуры расследования были забыты и оказались бы полностью утраченными, если бы Церковь не начала использовать их для распоряжения своим имуществом. Следовательно, необходимо несколько усложнить анализ. Поскольку если Церковь вновь применила каролингский метод расследования, то только потому, что она уже использовала его в империи Каролингов скорее для духовных, нежели административных целей.

В Церкви раннего Средневековья, в Церкви при Каролингах и Меровингах существовала определенная практика расследования. Этот метод, называющийся visitatio и состоящий в инспекции, которую в соответствии со статусом проводил епископ при объезде своей епархии, был впоследствии воспринят крупными монархическими системами. Прибыв в назначенное место, епископ прежде всего устраивал inquisitio generalis, общее пристрастное следствие, опрашивая всех, кому полагается обладать знанием, — аристократию, старейшин, самых осведомленных людей, наиболее добродетельных, — о том, что происходило в его отсутствие, в особенности, если совершалось преступление, проступок и т. д. Если расследование давало положительный результат, епископ переходил ко второй стадии — к inquisitio specialis, индивидуальному пристрастному следствию, состоявшему в раскрытии того, кто что совершил, определении, кто на

самом деле это совершил и какова природа деяния. Наконец, третий пункт: признание обвиняемого могло прервать пристрастное следствие на любой стадии, во время общего или индивидуального пристрастного следствия. Совершивший преступление имел возможность назвать себя и публично заявить: «Да, совершено преступление. Оно состоит в том-то и том-то. Я — его виновник».

Подобная духовная, по природе своей, религиозная форма церковного расследования продолжала существовать на протяжении всего Средневековья, приняв некоторые административные и экономические функции. Когда в X, XI и XII вв. Церковь оказалась единственным бесперебойно функционировавшим экономико-политическим телом Европы, церковная инквизиция была одновременно и духовным расследованием деяний грешников, совершенных проступков и преступлений, и административным расследованием методов управления церковным имуществом и методов сбора, накопления и распределения доходов. Такая духовно-административная, религиозно-политическая модель расследования просуществовала вплоть до XII в., когда зарождавшееся государство, а вернее, особа суверена, ставшая источником всей возможной власти, взяли под контроль судебные процедуры. И эти судебные процедуры уже не могли производиться согласно системе дознания. Каким же образом прокурор будет устанавливать, виновен ли некто или нет? Церковь располагает духовно-административным, религиозно-политическим способом управления, а также надзора и контроля за душами — расследованием, понятым как присмотр как за имуществом и богатствами, так и за душами, действиями, побуждениями. Подобная модель была применена и для судебных процедур. Королевский прокурор будет совершать то же, что церковные инспекторы производили в приходах, епархиях и монастырях. Он будет стремиться путем inquisitio, путем расследования, установить, было ли совершено преступление и кто его совершил.

Именно эту гипотезу я и хотел бы развить. Расследование имеет два источника. Административный — возникновение государства в эпоху Каролингов — и религиозный — церковную

практику, просуществовавшую все Средние века. Именно процедуру расследования королевский прокурор — олицетворение правосудия зарождающейся монархии — использовал для исполнения должностных обязанностей при совершенном на глазах преступлении, о чем я говорил выше. Проблема состояла в том, чтобы перенести модель совершенного на глазах нарушения на преступления, выходящие за рамки сферы непосредственно происходящего; как королевский прокурор смог бы привлечь виновного к суду власти предержащей, если он не знал, кто является преступником, поскольку тот не был пойман на месте преступления? Расследование вскоре станет заменой совершенного на глазах преступления. Если на самом деле удастся объединить людей, которые под присягой смогут подтвердить то, что они видели, что они знают, что они в курсе происходящего; если с их помощью можно установить, что на самом деле произошло, то опосредованно, путем расследования, через знающих людей, мы получим эквивалент совершенного на глазах преступления. И тогда появится возможность трактовать поступки, действия, нарушения, преступления, выходящие за пределы сферы непосредственно происходящего, как если бы они были восприняты как совершенное на глазах преступление. Вот в чем состоит новый способ, чтобы расширить сферу непосредственно происходящего, приблизить ее по времени и предоставить взгляду и свету знания, как если бы происходившее еще продолжало происходить. Это внедрение процедуры расследования, вновь актуализирующей, делающей наличным, ощутимым, непосредственным, истинным то, что произошло, как если бы мы при этом присутствовали, является важнейшим открытием.

Из этого анализа мы можем вывести несколько заключений.

1) Принято противоставлять древнее дознание правовых систем варваров и появившиеся позже рациональные процедуры расследования. Несколько выше я говорил о различных способах, которые в раннее Средневековье давали возможность установить, кто прав. Складывается впечатление, что это были варварские, архаичные, иррациональные системы. Производит сильное впечатление

то, что пришлось дожидаться XII в., чтобы наконец прийти к системе рационального установления истины с помощью расследования. Однако я не думаю, что процедура расследования стала просто результатом прогресса рациональности. К процедуре расследования мы подошли вовсе не путем рационализации судебных процедур. Именно радикальное политическое преобразование, новая политическая структура сделали не только возможным, но и необходимым использование этой процедуры в области права. В Европе средневековое расследование представляет собой, по преимуществу, процесс управления, метод администрирования, вид руководства; другими словами, расследование является определенным способом осуществления власти. Мы ввели бы самих себя в заблуждение, если бы рассматривали расследование как естественный результат работы разума, воздействующего на самого себя, работающего над самим собой, осуществляющего собственный прогресс; если бы мы рассматривали расследование как продукт познания, плод самосовершенствования субъекта познания.

Никакая история, представленная в понятиях прогресса, разума и усовершенствования познания, не может показать разработку рациональности расследования. Появление расследования является сложным политическим феноменом. Именно анализ политических преобразований средневекового общества позволяет объяснить, каким образом, почему и когда появляется подобный тип установления истины на основе совершенно новых правовых процедур. Никакая отсылка к субъекту познания и к его истории не позволяет осознать это явление. Только анализ механизма действия политических сил и властных отношений может прояснить возникновение расследования.

2) Расследование является производным от определенного типа властных отношений и осуществления власти. Оно внедряется в правовую систему благодаря Церкви и, следовательно, в самом своем основании пронизано религиозными категориями. В правовой концепции раннего

Средневековья основной категорией была категория «ущерба», который претерпел один из двух индивидов; речь не шла ни о проступке, ни о правонарушении. Проступок, грех, моральная вина никоим образом не были задействованы. Вопрос заключался в том, имело ли место оскорбление, кто его совершил и способен ли тот, кто якобы претерпел ущерб, выдержать дознание, которое он предлагал провести для своего противника. Речь не шла ни о проступке, ни о виновности, ни о греховности. Однако с тех пор, как расследование внедряется в судебную практику, оно приносит с собой важное понятие «правонарушения». Когда один человек наносит ущерб другому, a fortiori[5] всегда возникает ущерб, причиненный государству, закону, власти. С другой стороны, если предполагать всевозможные религиозные коннотации и следствия расследования, то ущерб станет моральным, практически религиозным или, по крайней мере, имеющим религиозные коннотации, проступком. Таким образом, примерно в XII в. происходит любопытное соединение понятий «посягательства на закон» и «религиозного проступка». Ущемление суверена и совершение греха становятся смыкающимися действиями. В классическом праве они будут тесно соединены. И мы пока еще не полностью избавились от этого сочетания.

3) Появившись в результате преобразования политических структур и властных отношений в XII в., расследование полностью реорганизовало все судебные практики Средневековья, классической эпохи и даже практики современного периода (или они сами реорганизовались вокруг расследования). В более крупном масштабе судебное расследование проникло во множество других областей деятельности — социальной и экономической — и во множество сфер знания. На основе подобных судебных расследований, проводимых королевскими прокурорами начиная с XII в., начинает распространяться целая серия процедур расследования.

Некоторые из них были, в основном, административными и экономическими. Именно таким образом, благодаря

расследованиям о положении населения, уровне благосостояния, количестве финансов и ресурсов королевские агенты поддерживали, устанавливали и приумножали королевскую власть. Именно таким образом в конце Средних веков и в XVII—XVIII вв. накапливалось экономическое знание, информация об экономическом администрировании государства. Именно на этой основе возникла привычная форма государственного администрирования, передачи и преемственности политической власти, а также такие науки, как политэкономия, статистика и т. д.

Техники расследования в равной степени проникли и в области, непосредственно не связанные со сферой действия власти: области знания и познания в традиционном смысле этого слова.

Начиная с XIV—XV вв., появляются типы расследования, стремящиеся установить истину на основе свидетельств, тщательно собранных в различных областях: в географии, астрономии, климатологии. Появляется, в частности, наука путешествий — политическое предприятие, осуществляющее властные устремления, удовлетворяющее любопытство, дающее возможность для сбора информации, — что в конце концов привело к открытию Америки. Все великие исследования, преобладавшие в конце Средних веков, по существу, служат развертыванием и распространением первичной формы, матрицы, зародившейся в XII в. Начиная с XVI—XVII вв. даже такие области, как медицина, ботаника, зоология, свидетельствуют об экспансии этого процесса. Грандиозный культурный рост, который с XII в. способствует подготовке Ренессанса, можно во многом определить как развитие и расцвет расследования как обобщенной формы знания.

В то время как расследование устанавливается в качестве обобщенной формы знания, в недрах которой вскоре зародится Ренессанс, дознание стремится к своему исчезновению. Мы находим только элементы, пережитки дознания, уже оттененные озабоченностью получением признания и подтверждения, допустим, в знаменитом институте пыток. Можно создать целую историю пыток, разместив их на границе между

расследованием и дознанием. Дознание находится на грани исчезновения в судебных практиках; оно исчезает также из различных областей знания. Тому можно привести два примера.

Во-первых, алхимия. Алхимия — это знание, имеющее своей моделью дознание. Речь идет не о том, чтобы провести расследование и узнать, что происходит ради раскрытия истины. Речь идет, по сути, о противостоянии двух сил: силы алхимика, искателя, и силы природы, скрывающей свои секреты; силы тьмы и силы света, добра и зла, Сатаны и Бога. Алхимик ведет нечто вроде сражения, в котором он является сразу и наблюдателем — ибо он увидит развязку сражения, — и одним из сражающихся, осознающим, что он может как проиграть, так и выиграть. Можно сказать, что алхимия — это химическая, натуралистическая форма дознания. Подтверждением того, что алхимическое знание является по существу своему дознанием, служит то, что оно ни в коей мере не передается, не накопляется, как накапливаются результаты расследования, позволяющего достичь истины. Алхимическое знание передается единственно путем тайных или явных правил исполнения процедур: вот так нужно делать, так нужно действовать, такие принципы надо соблюдать, такие молитвы произносить, такие тексты читать, такие символы должны быть представлены. Алхимия, по сути, образует свод правовых правил и процедур. Исчезновение алхимии, а также то, что какое бы то ни было знание нового типа складывается вне области алхимии, является следствием того, что новое знание приняло в качестве модели матрицу расследования. Всякое знание типа расследования, знание натуралистическое, ботаническое, минералогическое, филологическое совершенно чужды алхимическому знанию, подчиняющемуся судебной модели дознания.

Во-вторых, кризис средневекового университета в конце Средних веков можно также проанализировать в понятиях оппозиции между расследованием и дознанием. В средневековом университете знание проявлялось, передавалось и подтверждалось путем определенных ритуалов, из которых наиболее известной и распространенной была disputatio, диспут.

Речь шла о противостоянии двух противников, использовавших словесное оружие, риторические методы и доказательства, обоснованные, по существу, обращением к авторитету. Свидетелей призывали не как свидетелей истины, но как свидетелей проявления силы. В disputatio чем больше авторов мог привести в свою защиту участник диспута, чем больше он мог призвать авторитетных, обладавших силой и влиянием свидетелей, — а не свидетелей истины, — тем больше имел он возможностей выйти победителем. Disputatio является формой доказательства, демонстрации навыков, подтверждения знания, которая подчиняется обобщенной схеме дознания. Средневековое знание, в особенности энциклопедическое знание эпохи Ренессанса, допустим, знание Пико делла Мирандолы, встретит сопротивление со стороны структуры средневекового университета и станет как раз-таки знанием типа расследования. Просмотреть, прочитать тексты, узнать, о чем там в действительности говорится; столь же хорошо знать, что было сказано, сколь и факты, относительно которых что-то было сказано; путем констатации фактов подтвердить то, на что указывали авторы; использовать авторов не в качестве авторитетов, но как свидетелей, — все это определяет одну из крупных революций в сфере формы передачи знания. Исчезновение алхимии и disputatio или, вернее, тот факт, что disputatio была отнесена к числу совершенно закостеневших университетских образований, лишенных какой бы то ни было актуальности и эффективности в установлении достоверности знания и прекративших существование к началу XVI в., — одна из многочисленных примет конфликта между расследованием и дознанием, а также триумфа расследования над дознанием в конце Средневековья.

В качестве заключения мы можем сказать следующее: расследование — это форма знания, а отнюдь не его содержание. Это определенная форма знания, связанная с определенными типом власти и содержанием познания. Те, кто желает найти связь между познанием и политическими, социальными и экономическими формами, образующими контекст познания, имеют привычку устанавливать это отношение

посредством сознания и субъекта познания. Мне представляется, что настоящее слияние экономико-политических процессов и конфликтов внутри процесса познания может быть найдено в структурах, являющихся сразу и модальностями осуществления власти, и модальностями получения и передачи знания. Можно с определенностью сказать, что расследование — это политическая форма, форма управления, осуществления власти, которая при помощи судебных органов стала для западной культуры способом верификации истины, усвоения того, что будет считаться истинным, а также способом передачи истинного. Расследование есть форма знания-власти. И именно анализ подобных форм должен привести нас к более строгому анализу взаимосвязей между конфликтами внутри процесса познания и экономико-политическими условиями.

IV

На предыдущей лекции я стремился выявить механизмы и следствия огосударствления уголовного правосудия в Средние века. Сейчас я хотел бы, чтобы мы вернулись в конец XVIII — начало XIX вв., к началу формирования того, что я хотел бы рассмотреть на этой и последующей лекциях под названием «дисциплинарного общества». По причинам, которые я изложу в дальнейшем, современное общество заслуживает названия «дисциплинарного общества». Я хотел бы показать, какие формы уголовных практик характерны для этого общества; какие отношения власти лежат в основании уголовных практик; а также какие формы знания, типы познания, типы субъекта познания возникают и оказываются порожденными — во времени и в пространстве — дисциплинарным обществом, каковым является современное общество.

Становление дисциплинарного общества можно охарактеризовать с помощью двух взаимоисключающих событий или, вернее, двух аспектов, двух, на первый взгляд, взаимоисключающих сторон одного события: реформы, реорганизации судебной и уголовной систем в разных странах Европы и мира

в конце XVIII — начале XIX вв. В разных странах это преобразование представлено в различных формах, имеет различные размах и хронологию.

Допустим, в Англии формы правосудия во многом оставались неизменными, в то время как содержание законов, перечень уголовно наказуемых поступков существенно изменились. В XVIII в. в Англии существовало 315 уголовно наказуемых проступков, способных привести человека на виселицу, на эшафот; 315 случаев, наказуемых смертью. Они составляли уголовный кодекс, уголовное законодательство, английскую уголовную систему XVIII в., одну из наиболее суровых и кровавых систем, которые только знала история цивилизации. Эта ситуация коренным образом изменилась в начале XIX в., несмотря на то что судебные структуры и институты существенно не изменялись. Во Франции, наоборот, коренным образом видоизменились судебные институты, несмотря на то что содержание уголовного законодательства осталось неизменным.

В чем состоят изменения уголовных систем? В теоретической переработке уголовного законодательства. Ее проводят Беккариа, Бентам, Бриссо и законодатели, составившие первый и второй французский уголовный кодекс революционной эпохи.

Основной принцип теоретической системы уголовного законодательства, описанной этими авторами, заключается в том, что «преступление» в уголовном смысле этого понятия, или, в специальных терминах, «правонарушение», не имеет никакого отношения к моральным и религиозным проступкам. «Проступок» — это нарушение естественного, а также религиозного и морального законов. Благодаря законодательной составляющей политической власти «преступление» и «уголовное правонарушение» порывает с гражданским законом, формально установленным внутри общества. «Правонарушение» предполагает, что существует политическая власть и закон, а также, что этот закон отчетливо сформулирован. Правонарушения не существует до установления закона. Согласно упомянутым теоретикам, уголовное наказание может следовать только за поступками, которые на самом деле определяются законом как уголовно наказуемые.

Второй принцип заключается в том, что в целях эффективности позитивные законы, сформулированные политической властью для некоторого общества, не должны переписывать в позитивных терминах естественный, религиозный и моральный закон. Уголовное законодательство должно всего лишь представлять то, что является для общества полезным. Закон определяет как уголовно наказуемое то, что вредит обществу, негативно определяя, таким образом, то, что для общества полезно.

Третий принцип естественным образом выводится из двух предыдущих: необходимо дать простое и ясное определение преступления. «Преступление» не может быть понятием, родственным «греху» и «проступку»; преступление наносит ущерб обществу; оно вредит обществу, нарушает порядок и спокойствие всего общества.

Следовательно, появляется новое определение «преступника». Преступник — это тот, кто вредит, кто нарушает спокойствие общества. Преступник — это враг общества. Мы очень ясно видим это у всех упомянутых теоретиков, а также у Руссо, который утверждает, что преступник — это нарушитель общественного договора. Преступник — это внутренний враг. Сама идея преступника как внутреннего врага, как индивида, который, находясь внутри общества, нарушил теоретически обоснованный договор, — это новое и очень важное определение в истории теории преступлений и наказаний.

Если преступление — это ущерб, причиненный обществу, если преступник — это враг общества, то каким образом закон обязан обходиться с преступником и реагировать на преступление? Поскольку преступление — это нарушение спокойствия общества, если преступление уже не имеет ничего общего с проступком и с естественным, божественным и религиозным законом, то уголовное законодательство не может предписывать мщение и искупление греха. Уголовное законодательство вправе допустить только возмещение причиненного обществу ущерба. Уголовное законодательство должно быть построено таким образом, чтобы вред, причиненный обществу индивидом, был заглажен; если же это невозможно, необходимо, чтобы вред не мог быть вновь

причинен данным или другим индивидом. Уголовное законодательство должно способствовать возмещению ущерба и препятствовать тому, чтобы в отношении социального образования вновь совершались подобные преступления.

Отсюда следуют, по мнению рассматриваемых теоретиков, четыре типа возможных наказаний. Во-первых, наказание, определяемое следующим утверждением: «Вы нарушили общественный договор, вы более не принадлежите общественному телу, вы сами вывели себя из пространства законов; мы исключаем вас из сферы социального, где действуют законы». Идея о том, что идеальным наказанием, по сути, является простое изгнание людей: высылка, помещение под запрет, выдворение, — часто встречается у таких авторов, как Беккариа, Бентам и других. Одним словом, депортация.

Вторая возможность — что-то вроде исключения без перемещения. Его механизм — уже не материальная депортация, вытеснение за рамки определенного социального пространства, но изоляция внутри морального, психологического, публичного пространства, созданная при помощи общественного мнения. Это идея наказания на уровне скандала, позора, унижения правонарушителя. Проступок индивида оглашается, его личность выставляется напоказ для публики, у общественности провоцируется реакция отвращения, презрения, осуждения. В этом и состояла кара. Беккариа и другие изобрели механизмы, унижающие и пробуждающие стыд.

Третье наказание — это возмещение ущерба, нанесенного обществу, — принудительный труд. Наказание состоит в том, чтобы принудить людей к деятельности, полезной государству и обществу, с тем чтобы компенсировать причиненный вред. Существует, стало быть, целая теория принудительных работ.

Наконец, в-четвертых, наказание состоит в том, чтобы сделать так, чтобы ущерб невозможно было причинить повторно; устроить все так, чтобы у данного индивида и у остальных людей не возникло желания повторно причинить ранее причиненный ими обществу ущерб; заставить их испытать отвращение к преступлению, которое они совершили. Полностью соответствующим достижению подобного результата,

идеальным наказанием является наказание «око за око». Убивают того, кто убил, отнимают имущество у того, кто украл; совершивший явное насилие, согласно некоторым теоретикам XVIII в., заслуживает чего-то подобного.

Таков, следовательно, набор наказаний: депортация, принудительные работы, позор, публичный скандал и наказание «око за око». Проекты были представлены в действительности не только чистыми теоретиками вроде Беккариа, но также законодателями вроде Бриссо и Ле Пелетье де Сен-Фарго, принимавшими участие в разработке первого революционного уголовного кодекса. В проектах была в достаточной мере разработана организация наказаний, сосредоточенная на уголовном правонарушении и на нарушении закона, представляющего то, что полезно для общества. Исходя из этого и выводится все остальное, даже схема наказаний и способ их исполнения.

Существуют также проекты, книги и даже декреты, принятые Ассамблеями. Однако, если мы посмотрим на то, что происходило на самом деле, как функционировала система наказаний некоторое время спустя, около 1820 г., в период Реставрации во Франции и Священного союза в Европе, мы заметим, что система наказаний, установленных формирующимися, развивающимися индустриальными обществами, совершенно отлична от той, какой ее планировали сделать за несколько лет до этого. Практика не только опровергла теорию, но и стремительно отошла от теоретических принципов, какие мы находим у Беккариа и у Бентама.

Возьмем, допустим, систему наказаний. Депортация очень скоро исчезла; принудительные работы повсеместно стали чисто символическим наказанием, если иметь в виду функцию возмещения ущерба; механизмы скандала так и не удалось задействовать на практике; наказание «око за око» быстро исчезло, поскольку было охарактеризовано развитым обществом как «пережиток».

Четкие и ясные проекты системы наказаний были замещены довольно любопытным наказанием, о котором вскользь говорил Беккариа и которому очень немного внимания уделял Бриссо, — речь идет о заключении, о тюрьме.

Тюрьма не была включена в теоретический проект реформы системы наказаний XVIII в. Она возникает в XIX в. практически без теоретического обоснования как реально существующий институт.

И не только тюрьма, которая станет по-настоящему повсеместным наказанием в XIX в., не была предусмотрена программой XVIII в., но и все уголовное законодательство подвергнется головокружительной перемене в отношении к тому, что было установлено в теории.

В действительности на протяжении XIX столетия уголовное законодательство все более стремительно и ускоренно отвращается от того, что мы можем назвать «общественной полезностью»; оно стремится не к тому, что социально полезно, но, напротив, пытается подстроиться под индивида. В качестве примера мы можем привести грандиозные реформы уголовного законодательства во Франции и в других европейских странах в период между 1825 и 1850—1860 гг., которые состояли в установлении того, что мы называем «смягчающими обстоятельствами»: случаев, когда строгое применение закона, в том виде как он записан в кодексе, в отношении отдельного приговариваемого индивида может быть изменено постановлением судьи и присяжных. Принцип всеобщего закона, представляющего одни лишь социальные интересы, был в значительной мере извращен применением правил смягчающих обстоятельств, которые стали приобретать все большее значение. К тому же система наказаний, развивающаяся на протяжении XIX в., в значительно меньшей мере стремится абстрактно и обобщенно определить то, что вредит обществу, и на основании этого изолировать индивидов, наносящих урон обществу, и препятствовать возобновлению их действий. В XIX в. система наказаний все настойчивее стремится не к защите общества в целом, но к контролю и психологическому и моральному преобразованию поступков и поведения индивидов. Подобная система наказаний коренным образом отличается от системы, предусматривавшейся в XVIII в., поскольку, допустим, для Беккариа главным принципом системы наказаний было то, что наказание не может быть наложено, если не существует

подробного закона на его счет и не совершалось проступков, явно нарушающих закон. Пока нет закона и очевидного правонарушения, наказание не может быть приведено в действие. Таково основное положение Беккариа.

Система наказаний XIX в. полностью превращается в контроль уже не столько за индивидами — подчиняются ли они законам? — но за тем, что они могут совершить, за тем, что они способны совершить, за тем, что они склонны совершать, и за тем, что они неминуемо совершат.

Таким образом, к концу XIX в. важнейшим определением криминологии и уголовного права стало скандальное, в терминах теории уголовного права, понятие «*опасности*». Понятие «*опасности*» означает, что индивид должен рассматриваться обществом в плане своих возможностей, а не в плане своих поступков; не в плане действительных правонарушений имеющего силу закона, *но в плане поведенческих возможностей, которые приводят к правонарушениям*.

Последний важный пункт, который теория уголовного права ставит под вопрос еще решительнее, чем Беккариа, состоит в том, что в целях обеспечения контроля над индивидами — контроля, уже не являющегося реакцией на то, что они совершили, но контроля за их поведением в тот самый момент, когда только вырисовывается замысел, — уголовное ведомство уже не может находиться полностью в руках автономной судебной власти.

Так мы подходим к оспариванию великого разделения, приписываемого или, по крайней мере, сформулированного Монтескье, — разделения на судебную, исполнительную и законодательную власти. Контроль над индивидами — разновидность уголовного карательного надзора за возможностями индивидов — не может осуществляться исключительно правосудием, он приводится в действие с помощью вспомогательных сил, действующих на обочине правосудия, таких, как полиция и целая сеть учреждений по надзору и исправлению: полиции нравов, а также психологических, психиатрических, криминологических, медицинских и педагогических исправительных учреждений. Именно таким образом в XIX в. вокруг судебных инстанций в целях обеспечения

контроля над *опасными* индивидами начинает развиваться гигантская система учреждений, которые будут сопровождать индивида на протяжении всей его жизни: педагогические учреждения вроде школы; психологические и психиатрические вроде госпиталя и клиники для душевнобольных, полиция... Вся эта сеть внесудебной власти должна выполнять одну из функций, которыми правосудие наделяет себя в ту пору: не наказание индивидов за правонарушения, но коррекцию вероятных проступков.

Таким образом, мы вступает в эпоху того, что я назвал бы социальной ортопедией. Речь идет об определенной форме власти, о типе общества, какие я обозначаю как дисциплинарное общество в отличие от чисто уголовных обществ, которые мы знали прежде. Это эпоха социального контроля. Среди только что упомянутых мною теоретиков был тот, кто в определенной мере предвосхитил и представил нечто вроде схемы общества надзора, общества грандиозной социальной ортопедии. Речь идет о Бентаме. Я прошу извинения у историков философии за следующее утверждение, однако я считаю, что для нашего общества Бентам важнее, нежели Кант и Гегель. Каждое из наших обществ должно воздать ему честь. Именно он составил программу, определил и очень точно описал формы власти обществ, в которых мы сейчас живем, именно он представил знаменитую чудесную модель нашего общества всеобщей ортопедии в миниатюре: пресловутый *паноптикум*[1]. Это архитектурная структура, позволяющая осуществлять властное воздействие одного человека на других; тип учреждения, подходящего как для школ, так и для госпиталей, тюрем, исправительных заведений, приютов и заводов.

Паноптикум — это строение в форме кольца, в середине которого находится двор с башней в центре. Кольцо подразделяется на небольшие камеры с окнами, выходящими как во внутренний двор, так на внешнюю сторону. В каждую из этих небольших камер помещен — в исправительных целях — учащийся писать ребенок, работающий рабочий, исправляющийся заключенный, безумец, реализующий свое безумие. В центральной башне располагается надзиратель.

Поскольку каждая из камер выходит как как на внутреннюю сторону, так и на внешнюю, взгляд надзирателя способен пронизать всю камеру; в ней нет места для тени, а следовательно, все, что делает индивид, выставлено взгляду надзирателя, который наблюдает через решетчатые ставни и полуоткрытые дверцы так, что он способен видеть все и при этом быть в недосягаемости для взглядов других. По мнению Бентама, эта замечательная небольшая архитектоническая хитрость может быть использована в целом ряде учреждений. *Паноптикум* — это утопическое представление об обществе и типе власти, которое, по сути, является обществом, известным нам теперь, утопией, воплощенной в жизнь. Такой тип власти вполне может называться «паноптизмом». Мы живем в обществе, где царит паноптизм.

Паноптизм — это структура власти, основанная уже не на расследовании, но и на совершенно от него отличном феномене, каковой я назвал бы «допросом». Расследование представляло собой процедуру, с помощью которой в судебной практике пытались раскрыть происшедшее. Речь шла об актуализации прошедшего события при помощи свидетельств людей, которые по той или иной причине, благодаря их знанию или в силу того, что они присутствовали при совершении события, рассматриваются в качестве способных что-то знать.

В паноптикуме же происходит нечто полностью противоположное; расследование больше не применяется, однако возникает наблюдение, допрос. Теперь стремятся воссоздать не событие, но то, вернее того, кого приходилось бы непрерывно и всесторонне наблюдать. Постоянный надзор над индивидами со стороны власти предержащей — наставника, начальника мастерской, врача, психиатра, начальника тюрьмы, — со стороны того, кто имеет возможность как наблюдать, так и формировать о тех, кого он наблюдает, определенное знание, поскольку он обладает властью. Особенность этого знания состоит уже не в выявлении того, имело ли что-либо место или нет, но в определении того, ведет ли себя индивид как следует, в соответствии с правилами или нет, имеет ли место улучшение или нет. Такое новое знание более не

структурируется как ответ на вопросы «Было ли это совершено? Кто это совершил?»; оно уже не определяется в категориях присутствия и отсутствия, существования и не-существования. Оно строится на основе понятий «нормы», в терминах того, что нормально, а что — нет, что правильно и что неправильно, что нужно делать, а что — нет.

Следовательно, возникает иное знание, новое знание, знание совершенно другого типа — наука надзора, допроса, — которое в отличие от великой науки расследования, сформировавшейся в середине Средних веков через присвоение государством правосудия и заключающейся в получении инструментов для актуализации фактов при помощи свидетельства, организовано на основе нормы и надзора за индивидами на протяжении всей их жизни. Оно является основанием для исполнения власти, формой знания-власти, которая породит не только грандиозные науки наблюдения, как, в свое время, расследование, но и то, что мы называем «гуманитарными науками»: психиатрию, психологию, социологию.

Сейчас я хотел бы проанализировать, каким образом это произошло. Как случилось так, что, с одной стороны, мы имеем разработанную уголовную теорию, ясно излагающую определенные положения, а с другой стороны, реальную социальную практику, приведшую к совершенно иным результатам.

Приведу одну за другой две модели, которые являются основополагающими и определяющими для этого процесса: модель Англии и модель Франции. Я оставлю в стороне пример Соединенных Штатов, который, впрочем, тоже очень важен. Я хотел бы показать, каким образом во Франции и в особенности в Англии возник ряд техник контроля; контроля над населением, постоянного контроля над поведением индивидов. На протяжении XVIII в. эти техники незаметно сформировались как ответ на конкретные потребности и, приобретая все большее влияние, они, наконец, охватили все общество целиком и навязали себя уголовной практике. Новая теория не имела возможности осознать явления надзора, которые возникли совершенно независимо от нее; она была не в состоянии их предвидеть. Можно даже сказать, что

уголовная теория XVIII в. ратифицирует судебную практику, сформировавшуюся в Средние века, а именно практику, состоявшую в огосударствлении правосудия. Беккариа размышляет в понятиях огосударствленного правосудия[2]. Несмотря на то что Беккариа был в известном смысле великим реформатором, он не увидел на границе и в стороне от огосударствленного правосудия зарождения процессов контроля, которые станут реальным содержимым новой уголовной практики.

Каковы же техники контроля, чем они порождены и чему соответствуют? Возьмем английскую модель. Начиная со второй половины XVIII в. на относительно низких ступенях социальной лестницы спонтанно формируются группы людей, которые берут на себя — без того чтобы верховная власть наделяла их полномочиями — задачу поддержания порядка и создания в своих собственных интересах новых орудий обеспечения порядка. Эти группы становятся многочисленными и быстро развиваются на протяжении XVIII в.

В хронологическом порядке, сперва появились религиозные сообщества, разошедшиеся с англиканством, — квакеры и методисты, — которые задались целью организовать собственную полицию. Именно для этого в среде методистов, допустим, Уэсли[3] совершал инспекционные поездки и посещал сообщества методистов, несколько напоминая епископов[4] раннего Средневековья. В его ведении находились разнообразные случаи нарушения порядка: пьянство, адюльтер, отказ работать. Общества друзей квакерского толка функционировали схожим образом. Все эти сообщества имели двойную задачу надзора и взаимопомощи. Они брали на себя задачу помогать тем, кто не имел средств к существованию, кто не мог работать из-за того, что они были либо слишком старыми, либо инвалидами, либо душевнобольными. Однако вместе с оказанием помощи квакерские общества получали возможность и право наблюдать условия, в которых помощь оказывалась: видеть, действительно ли болен тот, кто не работает, является ли его бедность и нищета следствием распутства, пьянства, пороков. Речь шла, следовательно, о спонтанно возникавших группах надзора, глубоко религиозных по своим происхождению, функционированию и идеологии.

Во-вторых, помимо чисто религиозных групп существовали общества родственные, но несколько отстоящие от них, находящиеся на некотором удалении. Так, в конце XVII в., в 1692 г. в Англии было основано общество, называвшееся, что очень характерно, «Обществом за улучшение нравов» (поступков, поведения). Речь идет о весьма влиятельном обществе, которое в эпоху Вильгельма III имело сто филиалов в Англии и десять — в одном только Дублине в Ирландии. Это общество, прекратившее существование в XVIII в. и под влиянием Уэсли возродившееся во второй половине столетия, задалось целью улучшить нравы: способствовать почитанию воскресенья (и во многом действиям этих крупных обществ мы обязаны exciting английскому воскресенью), препятствовать азартным играм, пьянству, искоренять проституцию, измены в браке, ругательства, богохульства — все, что было бы проявлением неуважения к Богу. Речь идет, как говорит Уэсли в своих проповедях, о том, чтобы лишить самый низкий и подлый класс возможности наживаться на неопытной молодежи и вымогать у нее деньги.

К концу XVIII в. появится еще более влиятельное общество, вдохновленное епископом и некоторыми аристократами при дворе и названное «Обществом воззваний», имевшее целью получение от короля воззваний, поощряющих благочестие и добродетели. В 1802 г. это общество было преобразовано и получило очень характерное название «Общества по уничтожению порока», цель которого заключалась в том, чтобы привить уважение к воскресенью, препятствовать распространению вольнодумных и «неприличных» книг, проводить акции правосудия против дурной литературы, а также закрывать игорные и публичные дома. Хотя это общество имело, по сути, моральные цели и соседствовало с религиозными группами, оно было уже, в то же время, несколько секуляризовано.

В-третьих, в XVIII в. в Англии мы находим другие более интересные и настораживающие группировки: группы самозащиты паравоенного характера. Они возникли как реакция на первые, еще не пролетарские, крупные волнения в обществе, на первые значительные политические и социальные

движения конца столетия, все еще предполагавшие заметный религиозный контекст, в частности движение сторонников лорда Гордона. В ответ на эти мощные народные волнения более зажиточные прослойки — аристократия, буржуазия — организуются в группы самообороны. Именно так, спонтанно, при дополнительной поддержке со стороны властей или в отсутствие оной сформировался целый ряд ассоциаций вроде «Военной пехоты Лондона» и «Артиллерийских рот». Они имели целью установление политического, уголовного и просто порядка в некотором квартале, городе, регионе и графстве.

Последняя категория — собственно экономические предприятия. Крупные компании, крупные торговые общества организуют полицейские общества, общества частной агентуры в целях защиты имений, складов, товаров, судов, стоящих в лондонском порту, от бунтовщиков, бандитизма, обычного разбоя и мелких грабителей. Совместно с частными организациями такая полиция разделяет на участки кварталы Лондона и других крупных городов, таких, как Ливерпуль.

Возникновение подобных обществ стало реакцией на демографические и социальные потребности, на урбанизацию, на массовое перемещение населения из деревень в города; они также были связаны, и мы к этому еще вернемся, еще с одной важной экономической трансформацией, новой формой накопления богатств, поскольку, если богатство начинает накапливаться в виде фондов, складированных товаров и машин, возникает потребность охранять его, наблюдать за ним и обеспечивать его безопасность; эти общества стали реакцией, в конечном счете, на новую политическую ситуацию, на новые формы народных волнений, которые в XVI и XVII вв. были в основном крестьянскими, а теперь становятся массовыми народными, следовательно, пролетарскими городскими волнениями.

Интересно проследить эволюцию таких спонтанно возникающих обществ в Англии XVIII в. На протяжении всего своего развития они претерпевают три смещения.

Рассмотрим первое смещение. Поначалу эти группировки были практически полностью народными, мелкобуржуазными.

Квакеры и методисты конца XVIII в., объединявшиеся в попытке искоренить пороки и облагородить нравы, представляли собой мелких буржуа, группировавшихся с намерением установить несомненное царство порядка как внутри, так и вне группы. Однако желание установить царство порядка было на самом деле способом ускользнуть от политической власти, поскольку последняя обладала внушительным, устрашающим и жестоким инструментом — уголовным законодательством. В действительности, вероятность быть повешенным была реальной в более чем трехстах случаях. Значит, власть и аристократия, т. е. те, кто удерживал за собой судебный аппарат, с легкостью оказывали ужасное давление на слои народа. Понятно, что инакомыслящие религиозные группы были заинтересованы в том, чтобы постараться уйти от настолько жестокой и устрашающей судебной власти.

Чтобы ускользнуть от таких судебных порядков, люди объединялись в общества моральной реформы, запрещали пьянство, проституцию, воровство, т. е. все, что могло позволить властям напасть и уничтожить группу, чтобы под каким-либо предлогом отправить ее членов на виселицу. Речь идет, следовательно, скорее о группах самозащиты от закона, чем о группах реального надзора. Усиление уголовных законов внутри группы давало возможность избежать столкновения с государственной уголовной системой.

В течение XVIII в. эти группы изменят своей социальной принадлежности и все реже будут представляться народными и мелкобуржуазными формированиями. В конце XVIII в. уже аристократия, епископы и богатейшие люди будут создавать группы моральной самозащиты, лиги за уничтожение грехов.

Происходит социальный сдвиг, прекрасно демонстрирующий, каким образом начинание по облагораживанию нравов перестает играть роль самозащиты от уголовной системы и становится, напротив, усилением власти самого уголовного органа власти. К угрожающему уголовному аппарату власть присовокупит также инструменты подавления и контроля. Речь идет, можно сказать, о механизме огосударствления контролирующих групп.

Второе смещение заключается в следующем: если в первой группе речь шла об установлении царства морального порядка, который был бы отличен от закона и позволил бы индивидам ускользнуть от него, в конце XVIII в. эти группы — уже под контролем и руководством аристократии и богачей — определяют свою главную цель как наделение политической властью новых законов, оправдывающих их моральные усилия. Таким образом, происходит переход из сферы моральности в область действий уголовной системы.

В-третьих, можно сказать, что с этих пор контроль над нравственностью будет осуществляться высшими, обладающими властью классами, самой властью в отношении низших, бедных слоев народа. Контроль станет также инструментом воздействия богатых классов на бедные, классов эксплуататоров на эксплуатируемых, что создаст новую политико-социальную привязку контролирующих инстанций. Приведу один фрагмент, датируемый 1804 г., периодом завершения эволюции, которую я пытаюсь отобразить; текст написан епископом по имени Уотсон, проповедовавшим перед «Обществом за уничтожение порока»: «Законы хороши, однако, к несчастью, их нарушают низшие классы. Высшие классы, безусловно, не обращают особенного внимания на законы. Однако все это не имело бы никакого значения, если бы низшие классы не перенимали пример у высших»[5]. Невозможно выразиться яснее: законы хороши, хороши для бедных; к несчастью, бедные избегают законов, что действительно отвратительно. Богатые тоже уходят от законов, тем не менее это не имеет никакого значения, поскольку законы создаются не для них. Следовательно, отсюда вытекает, что бедные подражают примеру богатых, не уважающих законы. Исходя из этого, епископ Уотсон говорит богачам: «Я прошу вас следовать законам, которые созданы не для вас, поскольку тогда можно будет, по крайней мере, осуществлять контроль и надзор за более бедными классами».

Постепенное огосударствление, перемещение контролирующих институций из рук мелкобуржуазных групп, стремившихся ускользнуть от власти, в руки реально обладающей властью социальной группы, вся эта эволюция в целом

показывают нам, как в государственной уголовной системе, — которая по определению не ведает морали и намеревается обрубить все связи с нравственностью и религией, — устанавливается и расширяется нравственность религиозного происхождения. Религиозная идеология, возникшая и взращенная в небольших группах квакеров и методистов в Англии конца XVII в., теперь устремляется на другой полюс, на другой край социальной лестницы, по направлению к власти, и становится орудием контроля, действующим сверху вниз. Самозащита в XVII в. становится орудием власти в начале XIX в. Именно такую динамику процесса мы наблюдаем в Англии.

Во Франции все обстояло иначе. Дело в том, что Франция, страна абсолютной монархии, обладала мощным государственным аппаратом, какого уже не было в Англии XVIII в., поскольку он был частично разрушен буржуазной революцией XVII в. Англия освободилась от абсолютной монархии, пропустив этап, на котором Франция застряла на 150 лет.

Могущественный аппарат монархического государства во Франции опирался на двухчастный инструмент: на классические судебные органы — парламенты, суды — и на парасудебные органы, т. е. на полицию, и именно Франции принадлежит честь изобретения полиции. На полицию, состоявшую из интендантов, корпуса конной полиции, начальников полиции; полицию, оснащенную такими архитектурными орудиями, как Бастилия, Бисетр, крупные тюрьмы; имеющую также особенные институциональные структуры вроде весьма интересных lettres de cachet[6].

La lettre de cachet была не законом или постановлением, но королевским указом по поводу конкретного человека, обязывающим его что-либо сделать. Таким письмом можно было даже обязать кого-либо жениться. В большинстве случаев, тем не менее, оно играло роль карательного инструмента.

С помощью lettre de cachet можно было кого-либо выслать, лишить полномочий, заточить в тюрьму. Оно являлось одним из влиятельных орудий власти абсолютной монархии. Во Франции lettres de cachet хорошо изучены, и стало общим местом считать их грозным орудием королевского произвола,

поражающего человека подобно удару молнии и могущего на всю жизнь упрятать его за решетку. Однако надо быть более осмотрительным и сказать, что lettres de cachet выполняли не только такую функцию. Мы видели, как сообщества моральности стремились ускользнуть от законов, и в случае с lettres de cachet мы можем наблюдать не менее любопытный механизм.

Изучая lettres de cachet, во множестве отправляемые королем, можно заметить, что в большинстве случаев решение принимает не король. При решении государственных дел он делал это лишь изредка. Однако большинство этих писем — монархия отправляла десятки тысяч lettres de cachet — на самом деле были написаны по наущению самых разных людей: мужей, оскорбленных своими женами; отцов семей, недовольных детьми; семей, желавших от кого-нибудь избавиться; религиозных сообществ, которым кто-то мешал; общин, недовольных своим кюре. Все эти индивиды и небольшие группы просили королевского интенданта написать lettre de cachet; тот проводил расследование по поводу оправданности требования. Если требование оказывалось справедливым, он писал королевскому министру, ответственному за это дело, с просьбой отправить lettre de cachet, позволяющую тому или иному человеку арестовать обманывавшую его жену, своего блудного сына, проституировавшую дочь или сельского кюре, проявившего себя не лучшим образом. Таким образом, представляется, что lettre de cachet — в качестве ужасного орудия королевского деспотизма — была наделена подобием контрвласти, власти, исходившей снизу и позволявшей индивидам подвергать кого-либо давлению со стороны власти. Это было орудие стихийного контроля, контроля снизу, который общество, общность осуществляли в отношении самих себя. Таким образом, lettre de cachet служила способом регуляции повседневной нравственности социальной жизни, способом осуществления отдельными группами — семейными, религиозными, региональными, локальными — собственного полицейского контроля и установления порядка. Наблюдая за поступками, вызывавшими просьбы о lettre de cachet, и поступками, за которыми последовало наказание, можно выделить три категории.

Во-первых, поступки, которые можно назвать безнравственными: хулиганство, измены, содомия, пьянство. Подобные проступки служили поводом для прошения о письме со стороны семей и сообществ, и это прошение сразу же принималось. Так происходило моральное подавление.

Во-вторых, существовали lettres de cachet, отосланные в целях наказания религиозных действий, признанных опасными и раскольническими. Так арестовывали колдунов, которые уже много лет не гибли на кострах.

В-третьих, интересно отметить, что в XVIII в. lettres de cachet довольно часто использовались в случаях трудовых конфликтов. Когда внутри цеха наниматели, хозяева или мастера не были довольны своими учениками и работниками, они могли избавиться от них, выгнав их, или, что случалось реже, ходатайствовать о письме.

Первая забастовка в истории Франции, которая заслуживает называться «забастовкой», — это забастовка часовщиков в 1724 г. Часовщики-хозяева отреагировали на это, найдя тех, кого они сочли за зачинщиков, и затем написали королю прошение о lettre de cachet, которое тотчас же было отослано. Некоторое время спустя королевский министр пожелал аннулировать lettre de cachet и освободить восставших рабочих. И тогда уже сам цех часовщиков просил короля не освобождать рабочих и не отменять lettre de cachet.

Таким образом, мы видим, как социальный контроль в отношении уже не нравственности и религии, но проблем на работе осуществляется снизу вверх посредством системы lettres de cachet в отношении зарождавшегося рабочего населения.

Если lettre de cachet была карательной, то в результате индивид попадал в тюрьму. Интересно отметить, что тюрьма не была правовым наказанием в уголовной системе XVII и XVIII вв. Юристы совершенно определенно говорят об этом. Они утверждают, что если закон должен кого-либо наказывать, то наказание должно состоять в осуждении на смерть, сожжении, четвертовании, клеймении, высылке, отплате штрафа. Тюрьма не являлась наказанием.

Тюрьма, самое распространенное наказание в XIX в., порождена как раз-таки lettres de cachet, этой парасудебной

практикой, использованием королевской власти в целях стихийного контроля со стороны некоторых групп. Если против кого-либо отправлялось письмо, этот некто не бывал ни повешен, ни клеймен, он не платил штраф. Он помещался в тюрьму и должен был оставаться там на не определенный заранее срок. В письме редко говорилось о том, что кому-либо предстоит провести в тюрьме, допустим, шесть месяцев или год. Как правило, оно определяло, что кого-либо следует держать в заключении до поступления нового распоряжения, а новое распоряжение появлялось лишь тогда, когда человек, запросивший lettre de cachet, утверждал, что заключенный индивид исправился. Идея заточения с целью исправления, задержания заключенного вплоть до момента, когда тот исправится, парадоксальная, странная идея, никак не обоснованная и не оправданная человеческими поступками, имеет в своей основе именно такую практику.

Возникает также идея таких уголовных законов, которые были бы не реакцией на правонарушение, но исправлением индивидов в плане их поведения, взглядов, предрасположенностей, опасности, какую представляют их вероятные поступки. Подобная форма уголовных законов, применимых к вероятным поступкам индивидов, уголовных законов, стремящихся исправлять индивидов путем задержания и заточения, на самом деле не относится к правовому универсуму и не может быть выведена из правовой теории преступления, она не является производной от идей великих реформаторов вроде Беккариа. Идея уголовных законов, стремящихся исправлять при помощи заточения, — это полицейская идея, которая возникла внутри практик социального контроля и внутри взаимодействий между требованиями группы и действиями власти безотносительно к правосудию.

Теперь на основе этих двух анализов я хотел бы вывести предварительные заключения, которые я попытаюсь применить на следующей лекции.

Исходные составляющие проблемы таковы: каким образом совокупность теоретических размышлений об уголовном праве, ориентированных на определенные предпочтения, оказалась на самом деле извращена и перекрыта совершенно иной

уголовной практикой, получившей собственное теоретическое обоснование только в XIX в., когда подверглись переработке теория наказания и криминология? Как великий урок Беккариа мог быть забыт, сдан в архив и в конце концов перечеркнут совершенно иной практикой уголовного законодательства, основанной на исправлении индивидов, их поведения и вероятных поступков?

Как мне представляется, источник всего этого находится вне рамок уголовной практики. В Англии группы, стремившиеся уйти от уголовного права, обзаводились собственными орудиями контроля, которые в конце концов были присвоены центральной властью. Во Франции, где структура политической власти отличалась от английской, государственные рычаги, образованные королевской властью в XVII в. в целях контроля за аристократией, буржуазией и бунтовщиками, впоследствии стали применяться социальными группами «снизу вверх».

И вот теперь-то и возникает вопрос о причинах подобного перемещения, возникновения групп контроля, вопрос о том, в результате чего это произошло. Мы видели, каким потребностям они изначально отвечали; однако отчего все сложилось таким образом, почему они претерпели такие сдвиги, из-за чего власть предержащая переняла техники контроля, возникшие в самых низах населения?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратить внимание на важное явление: на новую структуру производства. Причиной процесса, который я пытаюсь проанализировать, служит как раз-таки новая материальная форма благосостояния. По правде говоря, в конце XVIII в. становится гораздо заметнее (в Англии отчетливее, чем во Франции), что состояние и богатство все чаще вкладываются в капитал, теперь переставший быть просто денежным. Богатства XVI и XVII вв. в основном состояли из земельных владений, монет и изредка векселей, которыми люди могли обмениваться. В XVIII веке появляется новая форма богатства, теперь вкладываемого в новый тип уже не денежной материальности. Богатство инвестируется в товары, в фонды, в машины, мастерские, сырье, в товары, которые надо побыстрее сбыть.

И рождение, развитие и ускоренное обустройство капитализма будет выражаться в этом новом способе материального инвестирования состояния. Состояние в виде складов, сырья, импортированных товаров, машин и мастерских подвержено риску непосредственного расхищения. Бедняки, безработные, люди, ищущие работу, теперь прямо, физически соприкасаются с состоянием, с богатством. Кражи товаров с кораблей, разграбление магазинов и складов, хищения в мастерских в Англии XVIII в. становятся привычным явлением. И понятно, что в Англии в этот период перед властью стоит огромная задача — разработка механизмов контроля, позволяющих оградить от расхищения новую материальную форму богатства. Чем и объясняется тот факт, что Колхаун, создатель английской полиции, в начале своей деятельности был коммерсантом, затем — ответственным судоходной компании за организацию системы наблюдения за товарами, складируемыми в доках Лондона. Лондонская полиция возникла ввиду необходимости охранять доки, таможенные и другие склады, магазины. Такова основная причина возникновения безусловной потребности в таком контроле, гораздо явственнее проявленная в Англии, чем во Франции. Иными словами, такова причина того, что этот контроль, изначально осуществляемый по инициативе народа, в определенный момент был перенят верхами.

Вторая причина заключалась в том, что как во Франции, так и в Англии из-за увеличения числа мелких собственников, из-за потребности в делении и разграничении владений собственность на землю также изменила форму. С этих пор уже не остается ни крупных пустынных и практически не обрабатываемых пространств, ни общих земель, на которых может жить любой, и поэтому собственность следует поделить, раздробить, ограничить и предоставить каждого владельца угрозе расхищения.

И, в особенности у французов, будет иметь хождение эта вечная idée fixe о крестьянском разбое, о разграблении земли, о бродяжничающих и зачастую безработных сельскохозяйственных рабочих, живущих как придется, в нищете, похищая лошадей, фрукты и овощи. Одна из значительных

проблем французской Революции заключалась в уничтожении подобного крестьянского мародерства. Крупные политические восстания в Вандее и Провансе второго периода Революции были, можно сказать, политическим результатом притеснения мелких крестьян и аграрных рабочих, уже не находящих в новой системе распределения собственности тех средств к существованию, которыми они обладали при латифундистском режиме.

Следовательно, необходимость в новом социальном контроле возникла как раз-таки вследствие пространственного и социального перераспределения индустриальных и сельскохозяйственных богатств в конце XVIII в.

Новые системы социального контроля, установленные властью, классом промышленников и классом собственников, были действительно позаимствованы у контролирующих инстанций народного и полународного происхождения, которым затем был придан авторитарный и государственный вид.

Таковы, на мой взгляд, истоки дисциплинарного общества. На следующей лекции я постараюсь объяснить, каким образом смещение, — лишь общий вид которого в XVIII в. я представил, — было институциализировано и превратилось в одну из форм внутренних политических взаимодействий в обществе XIX в.

V

На последней лекции я попытался определить то, что я называю «паноптизмом». Паноптизм является одной из характерных черт нашего общества. Это тип власти над индивидами, осуществляющейся в форме постоянного наблюдения за индивидами, в формах контроля, наказания и вознаграждения, в форме исправления, т. е. образования и преобразования индивидов согласно определенным нормам. Три аспекта паноптизма: надзор, контроль и исправление — представляются основными измерениями властных отношений, присущих нашему обществу.

В таком обществе, как феодальное, нет ничего схожего с паноптизмом. Это не означает, что в обществе феодального типа и в европейских обществах XVII в. не существовало инстанций социального контроля, наказания и вознаграждения. Тем не менее организация этих инстанций совершенно отлична от их устройства в конце XVIII — начале XIX вв. Сегодня мы живем в обществе, в основе своей запрограмированном Бентамом, в паноптическом обществе, в обществе, где царит паноптизм.

На сегодняшней лекции я попытаюсь показать, что паноптизм привносит некоторый парадокс. В самый момент его возникновения или, вернее, в годы, непосредственно предшествовавшие его появлению, мы наблюдаем, как складывается известная теория уголовного права, системы уголовных законов, наказания, самым значительным представителем которой является Беккариа и которая базируется на строгом соблюдении закона. Эта теория наказания подчиняет факт наказания, возможность наказания существованию ясно выраженного закона, отчетливой констатации нарушения этого закона и, наконец, наказанию, роль которого состояла в возмещении и предотвращении, по мере возможности, повторения ущерба, который правонарушение причинило обществу. Подобная легалистская, чисто социальная, практически коллективистская теория полностью отличается от паноптизма. При паноптизме индивидуальный надзор осуществляется не за тем, кто что делает, но за тем, кто кем является; не за содеянным, но за тем, что может быть содеяно. При паноптизме надзор стремится все более конкретизировать виновника поступка и перестает интересоваться правовой природой, уголовным характером самого проступка. Следовательно, паноптизм противоречит легалистской теории, сформировавшейся в предшествовавшие годы.

В реальности важно отметить один значительный с исторической точки зрения факт, что легалистская теория сперва была продублирована, а затем сокрыта и полностью искажена паноптизмом, развившимся в стороне и помимо нее. Так, начиная с XVII в. и по XIX в. на всем социальном пространстве возникает паноптизм, сформированный и движимый

силой смещения; именно захват центральной властью народных механизмов контроля характеризует происшедшую в XVII в. эволюцию, и им же обусловлено начало эры паноптизма на заре XIX в., когда произойдут изменения всей практики и, в определенной мере, всей теории уголовного права.

Чтобы подтвердить представленные мною положения, я хотел бы сослаться на некоторых авторов. Люди начала XIX в. или, по крайней мере, некоторые из них не пропустили появления того, что я несколько вольно, но, во всяком случае, из почтения к Бентаму называю «паноптизмом». По правде говоря, в свое время многие люди размышляли о происходящем и были весьма заинтригованы образованием системы уголовных законов и государственной морали. Один очень влиятельный в свое время автор, профессор Берлинского университета и коллега Гегеля, в 1830 г. написал и опубликовал большой многотомный труд под названием «Лекции о тюрьмах»[1]. Этот человек по имени Юлиус, книгу которого я рекомендовал бы вам прочесть, в течение многих лет читал в Берлине курс лекций о тюрьмах и является необычным персонажем, порою достигающим почти гегелевского размаха.

В «Лекциях о тюрьмах» есть один фрагмент, где говорится: «Современные архитекторы находятся в процессе открытия неведомой ранее формы. Когда-то, — говорит он, ссылаясь на древнегреческую цивилизацию, — наиважнейшим занятием архитекторов было разрешение проблемы того, как сделать доступным для наибольшего количества людей наблюдение за каким-либо событием, каким-либо поступком, отдельным человеком. Это происходило, — пишет Юлиус, — во время религиозного жертвоприношения, уникального события, в котором должно было участвовать как можно больше людей; так происходило в театре, происшедшем, впрочем, от жертвоприношения; так было во время цирковых, ораторских состязаний и слушания речей. Такая же задача, — пишет он, — стояла перед греческим обществом, поскольку это было сообщество, участвовавшее в важных событиях, формирующих его единство: религиозных жертвоприношениях,

театральных представлениях, политических диспутах, — и она продолжала определять западную цивилизацию вплоть до современной эпохи. В этом же состоит и задача церквей. Все должны присутствовать и все должны содействовать принесению жертвы во время мессы и проповеди священника. В настоящее время, — продолжает Юлиус, — основная проблема, стоящая перед современной архитектурой, — обратная. Архитекторы стремятся сделать так, чтобы как можно большее число людей было предоставлено в качестве спектакля для одного-единственного индивида, обязанного наблюдать за ними»[2].

При написании этого фрагмента Юлиус думает о паноптизме Бентама и, в общем, об архитектуре тюрем и, в некоторой мере, госпиталей и школ. Он обращается к проблеме архитектуры, переставшей быть архитектурой зрелища, как в Греции, и ставшей архитектурой наблюдения, позволяющей одним взглядом пробежаться по как можно большему числу лиц, тел, поступков, по как можно большему числу камер. «Но ведь возникновение подобной архитектурной задачи, — пишет Юлиус, — соотносится с исчезновением общества как духовной и религиозной общности и с зарождением огосударствленного общества. Государство представляется в виде определенного пространственного и социального расположения индивидов, где все подчинено одному-единственному наблюдателю». Подводя итог своих рассуждений о двух типах архитектуры, Юлиус утверждает, что «речь идет не просто о задаче, стоящей перед архитектурой, но о том, (что) данное различие является сущностно важным для истории человеческого духа»[3]. В то время Юлиус был не единственным, кто отметил феномен превращения зрелища в надзор и зарождения паноптического общества. Во многих текстах можно найти подобные анализы. Я приведу лишь один такой текст, написанный Трейаром, государственным советником, имперским правоведом, а именно предисловие к «Уголовно-процессуальному кодексу» 1808 г. В этом тексте Трейар заявляет, что «“Уголовно-процессуальный кодекс”, который я вам представляю, являет собой подлинное новаторство не только в истории правосудия и судебной практики,

но и в практике человеческих обществ в целом. Он наделяет прокурора, представляющего государственную и социальную власть перед лицом обвиняемых, совершенно новой ролью»[4]. И Трейар употребляет следующую метафору: прокурор должен иметь функцию не только преследования индивидов, совершивших правонарушение; его первой и основной функцией должен быть надзор за индивидами еще до того, как они совершили правонарушение. Прокурор — агент закона, вступающий в действие не только тогда, когда нарушается закон; прокурор прежде всего является взглядом, оком, все время следящим за народом. Око прокурора должно передавать сведения генеральному прокурору, который, в свою очередь, передает их оку главного надзирателя, представленного в ту эпоху министром полиции. Последний передает сведения оку того, кто находится на самой вершине общества: императору, которого именно тогда символизировало око. Император — это всеобщее око, обращенное к обществу на всех его уровнях. Ему помогает множество взглядов, выстроенных в форме пирамиды, где на вершине — императорское око, надзирающее за всем обществом в целом. Для Трейара, для имперских законников, для всех тех, кто заложил основы французского уголовного права, — которое, к сожалению, оказало большое влияние на весь мир, — эта грандиозная пирамида взглядов представляла новую структуру правосудия.

Я не буду анализировать здесь все учреждения, в которых нашли воплощение черты паноптизма, присущие современному индустриальному капиталистическому обществу. Я хотел бы просто охватить паноптизм и надзор в их основании, там, где он проявляется, может быть, и менее отчетливо, где он оказывается дальше всего от центра принятия решений, от государственной власти; показать, как паноптизм существует на самом простом уровне, в повседневном функционировании учреждений, обрамляющих жизнь и тела индивидов; следовательно, показать паноптизм на уровне индивидуального существования.

В чем же состоит и чему служит паноптизм? Я загадаю вам одну загадку. Я изложу устав одного из учреждений, реально существовавших во Франции в 1840—1845 гг., т. е.

в начале периода, который я как раз анализирую. Я приведу этот устав, не уточняя, завод ли это, тюрьма, психиатрическая больница, монастырь, школа или казарма; необходимо догадаться, о каком учреждении идет речь. Это учреждение, где содержится четыреста не состоящих в браке человек, которые должны подниматься каждое утро в 5 часов; в пять пятьдесят они должны закончить свой toilette[5], заправить постель и выпить кофе; в 6 часов начиналась обязательная работа, заканчивавшаяся вечером в 8 часов 15 минут, с обеденным перерывом на час; в 8 часов 15 минут — ужин и совместная молитва; отдых в спальных комнатах начинается ровно в 9 часов. Воскресенье — особенный день; в статье 5 устава учреждения говорится: «Мы желаем сохранить дух, присущий воскресенью, т. е. мы желаем посвятить его исполнению религиозных обязанностей и отдыху. Тем не менее, поскольку скука не замедлит сделать воскресенья более утомительными, нежели другие дни недели, необходимо выполнять различные упражнения, чтобы этот день прошел в радостном христианском духе». Утро: религиозные упражнения, затем упражнения в письме и чтении и, наконец, отдых в течение позднего утра; после полудня: преподавание закона Божия, вечеря и прогулки после 4 часов, если на улице не холодно. Если погода холодная — совместное чтение. Религиозные упражнения и месса проходят не в ближайшей церкви, поскольку это дает воспитанникам данного заведения возможность вступать в контакт с внешним миром; таким образом, для того чтобы храм не стал местом или предлогом для вхождения в контакт с внешним миром, церковные службы происходят в часовне, сооруженной внутри заведения. «Приходская церковь, — говорится также в уставе, — может стать местом контакта с миром, поэтому внутри заведения освящена часовня». Верующие со стороны не допускаются. Воспитанники могут покидать пределы заведения только во время воскресных прогулок, однако обязательно под присмотром церковных служителей. Служители церкви наблюдают за прогулками, спальнями и обеспечивают надзор за мастерскими и их функционирование. Церковный персонал обеспечивает, таким образом, не только контроль

за работой и моралью, но и экономический контроль. Воспитанники получают не заработную плату, но вознаграждение, общая сумма которого зафиксирована на уровне 40—80 франков в год и которое выдается им лишь по выходе из заведения. Если человеку другого пола необходимо пересечь границу заведения по практическим или экономическим соображениям, он должен пройти тщательный отбор и оставаться на территории только краткое время. Он обязан хранить молчание под угрозой выдворения. В общем, два основных организационных принципа, согласно уставу, следующие: воспитанники никогда не должны оставаться одни в спальне, в столовой, в мастерской и во дворе; кроме того, любой контакт с внешним миром считается недопустимым, в заведении должен править один только Святой дух.

Что же это заведение? На самом деле ответ на этот вопрос не имеет значения, поскольку таким могло быть какое угодно заведение: заведение для женщин и мужчин, для молодых и подростков, тюрьма, интернат, школа и исправительная колония. Это не больница, поскольку речь идет о работе. Это также не казарма, поскольку там работают. Это может быть психиатрической клиникой или даже домом терпимости. В действительности это просто фабрика. Предприятие для женщин в районе Роны, имевшее четыреста работниц[6].

Кто-то может сказать, что это карикатурный, смехотворный, не могущий быть воплощенным в реальности пример. Фабрики-тюрьмы, фабрики-монастыри, фабрики без заработной платы, где время рабочих куплено полностью, раз и навсегда по стоимости годового вознаграждения, которое выдается лишь по выходе из заведения. Речь идет о мечте хозяина, о том, что постоянно воспроизводится желанием капиталиста на уровне фантазма; крайний случай, который так и не получил конкретного исторического воплощения. На что я отвечу: эта мечта хозяина, индустриальный паноптизм действительно были воплощены — и в очень крупном масштабе — в начале XIX в. В одном только юго-восточном регионе Франции насчитывалось сорок тысяч текстильщиц, работавших в подобном режиме, что для того времени является большой цифрой. Такого типа заведения существовали

также и в других регионах и в других странах, в особенности в Швейцарии и в Англии. Впрочем, именно у Оуэна возникала идея подобных преобразований. В Соединенных Штатах существовал целый комплекс текстильных фабрик, организованных по схеме предприятий-тюрем, предприятий-пансионатов, предприятий-монастырей.

Таким образом, речь идет о явлении, имевшем в тот период весьма значительный экономический и демографический размах. Настолько большой, что мы можем сказать, что это было не просто мечтой хозяев, но осуществившейся мечтой хозяев. По существу, есть два типа утопий: социалистические пролетарские утопии, обладающие свойством никогда не быть реализованными, и капиталистические утопии, часто имеющие пагубную склонность осуществляться. Утопия, о которой я вам говорю, утопия предприятия-тюрьмы, действительно нашла свое воплощение не только в индустрии, но и в ряде учреждений, возникших в тот же период. Учреждений, следовавших на самом деле одинаковым принципам и моделям функционирования; учреждений педагогического типа, таких, как школы, детские приюты, центры профессиональной подготовки; исправительных учреждений, таких, как тюрьмы, дома перевоспитания, исправительные колонии; учреждений, сразу исправительных и терапевтических, таких, как больница, психиатрическая клиника, все то, что американцы называют asylums[7] и что один американский историк исследовал в недавно вышедшей книге[8]. В этой книге была сделана попытка проанализировать возникновение в Соединенных Штатах подобных заведений и институтов, распространившихся повсеместно в западном обществе. В Соединенных Штатах начинает осознаваться прошлое; следовало бы его изучить и в других странах и, в особенности, попытаться оценить его роль, определить политический и экономический размах.

Не надо идти слишком далеко. Возникли не только индустриальные институты и, по соседству с ними, ряд других учреждений; в действительности случилось так, что индустриальные институты от подобного соседства, можно сказать, сильно выиграли; в самой их структуре было заложено

то, что усилия сразу удвоились, именно они и составляли цель устремлений капитализма. Однако эти предприятия очень скоро оказались нежизнеспособными и неподвластными капитализму. В скором времени выяснилось, что экономические издержки подобных учреждений чересчур тяжелы, и жесткая структура предприятий-тюрем очень скоро привела многих из них к краху. В конце концов все они исчезли. Фактически в момент кризиса производства, когда требовалось уволить некоторое количество рабочих и переориентировать производство, в момент ускорения ритма производственного роста эти огромные заведения с фиксированным числом рабочих и несменяемым оборудованием сделались совершенно неприемлемыми. Оказалось предпочтительнее уничтожить подобные предприятия, определенным образом сохранив ряд выполняемых ими функций. В индустриальном мире были созданы побочные и сопутствующие механизмы для исполнения функций заключения, исключения, привязки рабочего класса к местности, функций, первоначально выполнявшихся жесткими, фантазматическими, даже утопическими институтами. Был принят ряд мер — таких, как создание рабочих поселков, сберегательных касс, касс взаимопомощи, ряд способов, с помощью которых попытались зафиксировать рабочее население, пролетариат, зарождавшийся в недрах самого производственного аппарата.

Вопрос, на который следовало бы найти ответ, следующий: что служило целью института заключения, представленной в двух формах: в компактной, жесткой форме, которую мы наблюдаем в начале XIX в. и даже позднее в таких учреждениях, как школы, психиатрические клиники, исправительные колонии, тюрьмы, и, далее, в мягкой, рассеянной форме, наблюдаемой в таких учреждениях, как рабочие поселки, сберегательные кассы, кассы взаимопомощи?

На первый взгляд, можно сказать, что заключение в современном виде, представшее в XIX в. в институтах, о которых я упоминал, является непосредственным преемником двух движений или тенденций, наблюдаемых нами в XVIII в. С одной стороны, французский механизм заключения и, с другой — процедура контроля английского типа. На предыдущей

лекции я попытался продемонстрировать происхождение социального надзора в Англии из контроля, производимого религиозными группами внутри самой группы, в особенности группами инакомыслящих, а также то, что во Франции надзор и социальный контроль проводились государственным аппаратом, — впрочем, сильно пронизанным частными интересами, — и имели в качестве основной меры наказания заключение в тюрьмах и других заведениях, связанных с лишением свободы. Следовательно, можно сказать, что в XIX в. лишение свободы представляется комбинацией морального и социального контроля, возникшего в Англии, и чисто французских и полностью государственных институтов, связанных с заключением в определенном пространстве, внутри здания, внутри заведения, внутри некоторой структуры.

Между тем возникающий в XIX в. феномен представляется, несмотря ни на что, нововведением по отношению как к английскому способу контроля, так и к французскому заключению. В английской системе XVIII в. контроль осуществляется группой индивидов по отношению к отдельному индивиду и к нескольким индивидам, принадлежавшим в самой этой группе. Таково, по крайней мере, первоначальное положение дел на конец XVII — начало XVIII вв. Квакеры и методисты всегда осуществляли контроль за теми, кто входил в их собственную группу, а также за теми, кто находился в социально-экономическом пространстве этой группы. Лишь позднее подобные инстанции переместились в верхушку общества, в направлении огосударствления. Индивид мог оказаться под надзором собственной группы просто из-за факта принадлежности к определенной группе. Однако в институтах, складывающихся в XIX в., индивид наблюдается уже не как член какой-либо группы; напротив, именно потому, что он является индивидом, он находится внутри определенного института, а этот институт формирует группу и коллектив, над которым осуществляется надзор. Именно как отдельный индивид он идет в школу, как индивид он попадает в больницу и тюрьму. Тюрьма, больница, школа, мастерская не являются формами надзора группы за ней самой. Это — структура надзора, которая, сзывая к себе индивидов, воспринимая

их каждого по отдельности, объединяя их, готовится вторично оформить их как группу. Таким образом, мы видим, как во взаимодействиях между надзором и группой проявляется очень важное различие между двумя следующими моментами.

Что касается французской модели, то в XIX в. заключение очень сильно отличается от того, что оно представляло собой в XVIII в. Если в XVIII в. кто-то попадал за решетку, это всегда происходило с индивидом, маргинальным по отношению к семье, социальной группе, локальному сообществу, к которому он принадлежал; с тем, кто не подчинился правилу и оказался маргинальным по причине своих проступков, поведения, распущенной жизни. Заключение отвечало на произошедшую маргинализацию маргинализацией второго уровня — наказанием. Индивиду как бы говорили: «Поскольку вы отделились от своей группы, мы окончательно или временно отделяем вас от общества». Таким образом, в тот период для Франции было характерно заключение на основе исключения.

В XIX же в. все анализируемые институты: завод, школа, психиатрическая клиника, больница, тюрьма — имели целью не исключение, но, напротив, фиксирование индивидов. Завод не исключает индивидов, он их привязывает к производственному аппарату. Школа не производит исключения индивидов, хотя она и заточает их; она прикрепляет их к аппарату передачи знания. Так и психиатрическая клиника не исключает индивидов, она привязывает их к исправительному аппарату, аппарату стандартизации индивидов. То же самое и в случае с исправительной колонией, и с тюрьмой. Даже если результатом деятельности этих заведений становится исключение индивида, основной целью они имеют прикрепление индивидов к аппарату стандартизации людей. Завод, школа, тюрьма и больницы ставят целью присоединение индивида к процессу производства, механизмам профессионального обучения и исправления производителей. Речь идет о том, чтобы на основании определенной нормы обеспечить функционирование производства и производителей.

Исходя из этого можно противопоставить лишение свободы в XVIII в., исключавшее индивидов из социального круга, лишению свободы, возникшему в XIX в. и выполнявшему функцию прикрепления индивидов к производственному аппарату, к профессиональному образованию, к совершенствованию и исправлению производителей. Речь идет о включении путем исключения. Вот почему я противопоставляю лишение свободы изоляции; противопоставляю лишение свободы XVIII в., основной функцией которого являлось исключение маргиналов и усиление маргинальности, изоляции XIX в., имевшей целью включение и стандартизацию.

Наконец, существует третий комплекс различий по сравнению с XVIII в., придающий оригинальные очертания лишению свободы в XIX в. В XVIII в. в Англии процесс контроля вначале был определенно внегосударственным и даже антигосударственным; это было что-то вроде защитной реакции религиозных групп на государственную власть, реакции, посредством которой они обеспечивали самоконтроль. Во Франции, напротив, существовал сильно централизованный, по крайней мере в том, что касается его структуры и орудий, аппарат, подчиненный государству насколько, что он выражался, в основном, в lettres de cachet[9]. Таким образом, мы имеем абсолютно внегосударственный способ действий в Англии и полностью централизованный образ действий во Франции. В XIX в. возникает ряд совершенно новых и гораздо более мягких и разнообразных учреждений: школы, фабрики и т. д., о которых сложно с точностью сказать, являются ли они напрямую государственными или внегосударственными, входят они или нет в государственный аппарат. Во Франции, например, происходила борьба за то, чтобы поставить основные педагогические учреждения напрямую под контроль государственного аппарата; такова была ставка в политической игре. Однако к рассматриваемой мною области данный вопрос не относится; мне кажется, что здесь различие несущественно. Интересно и ново то, что в рамках подобных учреждений государственное и внегосударственное начинает сливаться и смыкаться. Стоит говорить даже

не о государственных и негосударственных учреждениях, но о существовании целой сети учреждений, занимающихся, по сути, изоляцией внутри государства. Различие между государственным аппаратом и тем, что не является государственным аппаратом, представляется несущественным при анализе функционирования аппарата изоляции в целом, анализа сети заточений, в которую поймано наше существование.

Чему служит эта сеть учреждений? Мы можем охарактеризовать их функцию следующим образом. Во-первых, что очень любопытно, эти учреждения — педагогические, медицинские, уголовные и производственные — имеют следующую особенность: они берут на себя контроль, ответственность за полное или практически полное время жизнедеятельности индивидов; т. е. это учреждения, которые, можно сказать, берут на себя попечение о каждом мгновении жизни индивидов.

Я думаю, что в этом отношении можно сопоставить современное общество с обществом феодальным. В феодальном обществе и во многих обществах, которые этнологи называют «примитивными», контроль за индивидами осуществляется преимущественно на основе привязки к местности, на основе того, что люди принадлежат к определенной территории. Феодальная власть воздействует на людей, поскольку они находятся на определенной местности. Географическая привязка к местности является средством исполнения власти. Власть запечатлевается в людях посредством их локализации. В отличие от феодального, современное общество, сформировавшееся в начале XIX в., является по сути своей независимым или практически независимым от территориальной принадлежности индивидов; современное общество не заинтересовано в территориальном контроле за индивидами в форме их принадлежности к определенной земле и местоположению, оно заинтересовано только в том, чтобы люди отдали ему в распоряжение свое время. Необходимо, чтобы люди предоставили свое время в распоряжение производственного аппарата; чтобы производственный аппарат имел возможность использовать время жизни, время существования индивидов. Именно с этой целью и таким

образом осуществляется контроль над людьми. Для формирования индустриального общества необходимы два явления. С одной стороны, требуется, чтобы время индивидов было выставлено на рынок, предоставлено тем, кто желал бы его купить, и купить его в обмен на зарплату; с другой стороны, требуется, чтобы время людей было преобразовано в рабочее время. И поэтому во всех рассматриваемых учреждениях мы наблюдаем постановку задачи и наличие техник извлечения максимального количества времени.

В упомянутом мною примере мы наблюдали подобное явление в концентрированной форме, в чистом виде. Совокупное время жизни трудящихся, с утра до вечера и с вечера до утра, раз и навсегда покупается каким-нибудь учреждением ценой некоторого вознаграждения. Мы обнаруживаем тот же феномен и в других заведениях: в закрытых педагогических учреждениях, которые постепенно открываются на протяжении XIX столетия, исправительных колониях, приютах и тюрьмах. Более того, мы находим некоторые рассеянные образования, в особенности начиная с тех пор, как невозможность руководить фабриками-тюрьмами стала очевидной, как возникла необходимость возвратиться к тому типу труда, когда люди приходят утром, работают днем и уходят с работы вечером. Мы видим, как растет число учреждений, где время людей, фактически даже не полностью используемое, попадает под контроль с тем, чтобы когда-нибудь стать рабочим временем.

На протяжении XIX в. принимается ряд мер, направленных на отмену праздников и сокращение времени отдыха; на протяжении столетия вырабатывается весьма изощренная техника контроля над сбережениями рабочих. С одной стороны, для того чтобы экономика приобрела нужную гибкость, требовалось иметь возможность при необходимости увольнять индивидов; однако, с другой стороны, для того чтобы трудящиеся были способны по прошествии периода необходимой безработицы вновь приступить к работе и при этом не умереть от голода в период безработицы, требовалось, чтобы они обладали запасами и сбережениями. Мы ясно видим, как в Англии в 40-е г., а во Франции — в 50-е гг. XIX в. это стало

причиной увеличения зарплаты. Однако с тех пор, как рабочие начинают получать какие-то деньги, надо, чтобы они не тратили свои сбережения прежде, чем окажутся без работы. Они не должны тратить свои сбережения, когда им вздумается устроить забастовку или праздник. Следовательно, возникает необходимость контролировать сбережения трудящихся. Поэтому в 20-е г. XIX в., а в особенности начиная с 40-х и 50-х гг., появляются сберегательные кассы и кассы взаимопомощи, позволяющие выкачивать сбережения трудящихся и контролировать способ их использования. Также и время трудящегося — не только время его рабочего дня, но и вся его жизнь целиком — может быть действительно самым эффективным образом использоваться производственным аппаратом. И опять-таки под видом учреждений, ответственных, на первый взгляд, за защиту и безопасность, выстраивается механизм, с помощью которого все время человеческого существования отдается в распоряжение рынка труда и требований труда. Извлечение совокупного времени является основной функцией учреждений порабощения. Можно было бы показать, каким образом в развитых странах всеобщий контроль над временем осуществляется с помощью механизма потребления и рекламы.

Второй функцией учреждений порабощения является уже не контроль над временем индивидов, но контроль над их телами. Подобные учреждения обладают весьма любопытной особенностью. А именно, хотя, на первый взгляд, они имеют специализацию: заводы созданы для того, чтобы производить; психиатрические и не психиатрические больницы — для того, чтобы лечить; школы — для того, чтобы обучать; тюрьмы — для того, чтобы карать, — однако функционирование подобных учреждений предполагает всеобщее дисциплинирование существования, выходящее далеко за пределы, на первый взгляд, частных целей. Очень любопытно видеть, например, что для хозяев заводов начала XIX в. половая распущенность представляется серьезной проблемой. И это касается не только рождаемости, плохо контролируемой, судя, по крайней мере, по демографии. Причиной беспокойства являлось то, что правление не выносило разгула рабочих,

сексуальности трудящихся. Можно также задать вопрос, почему в больницах, будь они психиатрическими или не психиатрическими, созданных для того, чтобы лечить, были запрещены половая жизнь, половая активность. Можно привести доводы относительно гигиены. И все-таки они окажутся побочными по сравнению со всеобщим, всеохватывающим, глобальным установлением, согласно которому больница, будь она психиатрической или не психиатрической, должна отвечать не только за выполнение своей конкретной функции, но и за все существование индивидов целиком. Почему в школах учат не только читать, но и заставляют умываться? Здесь проявляется своего рода полиморфизм, многозначность, некорректность, бестактность, всеохватность контроля над существованием.

Однако если пристальнее рассмотреть причины, по которым все существование индивидов оказывается под контролем подобных учреждений, то становится заметно, что на самом деле речь идет не только о том, чтобы извлечь и присвоить максимальное количество времени, но о том, чтобы согласно определенной системе контролировать, создавать, оценивать тело индивида. Если создать историю социального контроля над телом, то можно показать, что до XVIII в. включительно тело индивидов являлось в основном поверхностью для нанесения пыток и наказаний; тело было создано для того, чтобы находиться под пыткой и быть наказанным. Однако для контролирующих инстанций, возникающих на протяжении XIX в., тело приобретает совершенно иной смысл; оно перестает быть объектом наказания, но становится тем, что должно быть сформировано, изменено, выправлено, тем, что должно приобрести способности, выработать известные качества, определить самое себя как тело, способное трудиться. Таким образом, мы ясно видим появление второй функции порабощения. Первой функцией было извлечение времени с тем, чтобы время людей, время их жизни преобразовалось в рабочее время. Вторая функция состоит в том, чтобы сделать тело людей рабочей силой. Функция преобразования тела в рабочую силу соответствует функции преобразования времени в рабочее время.

Третья функция учреждений порабощения заключается в создании нового, довольно интересного типа власти. Какая форма правления используется в таких учреждениях? Полиморфное, многозначное правление. С одной стороны, в некоторых случаях осуществляется экономическая власть. В случае с фабрикой экономическая власть предоставляет зарплату в обмен на рабочее время внутри производственного аппарата, находящегося в собственности владельца. Кроме того, существует экономическая власть иного типа — платный тип лечения в некоторых больничных заведениях. Однако, с другой стороны, во всех этих учреждениях осуществляется не только экономическая, но и политическая власть. Люди, руководящие такими учреждениями, берут на себя право отдавать приказания, создавать уставы, принимать меры, выгонять индивидов, нанимать других на их место. В-третьих, эта же экономическая и политическая власть является также и судебной властью. В таких учреждениях не только отдаются приказания и принимаются решения, не только выполняются такие функции, как производство, обучение, они также имеют право наказывать и вознаграждать, обладают властью представить кого-либо перед судебными инстанциями. Микровласть, осуществляемая в рамках подобных учреждений, является в то же время и судебной властью. Это поражает, допустим, в случае с тюрьмами, куда индивиды отправляются по приговору суда, но где их существование помещается под надзор некоторого подобия микросуда, небольшого постоянно присутствующего суда, представленного охранниками и директором тюрьмы, которые с утра до вечера будут наказывать индивидов в зависимости от их поведения. Школьная система также полностью основана на некотором подобии судебной власти. Всякий раз, когда наказывают и вознаграждают, в то же время оценивают, классифицируют, говорят, кто лучше, а кто не так хорош. Модель судебной власти, следовательно, раздваивается — и весьма произвольным образом, — если не рассматривать ее функцию в целом. Почему для того, чтобы кого-нибудь чему-нибудь научить, его надо наказывать и вознаграждать? На первый взгляд, система кажется обоснованной, однако по размышлении основания тают. Если почитать

Ницше, мы увидим, что можно мыслить систему передачи знания, выходящую за рамки аппарата судебной, политической и экономической власти.

И наконец, имеется четвертая характеристика власти. Эта власть, некоторым образом, пронизывает и оживляет все остальные власти. Речь идет о власти эпистемологической: о возможности добывать у индивидов сведения и извлекать знание касательно индивидов, подчиненных взгляду и уже контролируемых остальными властями. Извлечение знания происходит, следовательно, двумя способами. В учреждении типа фабрики, допустим, труд рабочего и осведомленность рабочего относительно собственной работы, технические усовершенствования, мелкие изобретения и открытия, микроприспособления, создающиеся во время работы, сразу отмечаются, регистрируются и, следовательно, изымаются из практики и накапливаются властью, осуществляющейся посредством надзора над рабочим. Таким образом, труд рабочего понемногу охватывается осведомленностью о производительности и практическим знанием о производстве, позволяющим усилить контроль. Мы видим, таким образом, как формируется знание, извлеченное из самих индивидов на основе их собственных поступков.

Кроме того, на основе первичной информации складывается вторичная осведомленность. Знание касательно индивидов на основе наблюдения за индивидами, их классификации, описания, анализа поступков и сопоставления. Можно еще отметить, как наряду с технологическим знанием, присущим всем рассматриваемым институтам, связанным с лишением свободы, возникает умение наблюдать, в некотором роде клиницистское знание, представленное, например, психиатрическим, психологическим, психосоциологическим и криминологическим знанием. Именно таким образом индивиды, подпадающие под действия власти, являются либо тем, на основе чего выделяется знание, которые они сами создали и которое будет переписано и организовано согласно новым нормам, либо объектами знания, делающего возможными новые формы контроля. Именно таким образом, допустим, порождается и развивается психиатрическое знание вплоть

до Фрейда, первого, кто порвал с ним. Психиатрическое знание сформировалось на базе наблюдения, проводившегося почти исключительно медиками, обладавшими властью в рамках замкнутого институционального поля, представленного клиникой для душевнобольных и психиатрической больницей. Аналогичным образом на базе индивидуального приспособления детей к школьным заданиям и информации, извлеченной из поступков детей на основе наблюдения, которая потом превратится в законы функционирования учреждений и типов правления, воздействующих на детей, и возникла педагогика.

Третья функция институтов, связанных с лишением свободы, состоит в преобразовании энергии времени и энергии труда и в их интеграции в процессе производства путем взаимодействий власти и знания, многосоставной власти и знания, налагающихся друг на друга и действующих одновременно во всех институтах. Преобразование времени жизни в рабочую силу и рабочей силы — в силу производительную становится возможным благодаря взаимодействию ряда институтов, которые обобщенно, в целом определяются как учреждения лишения свободы. Мне кажется, что когда мы детально рассмотрим подобные учреждения лишения свободы вне зависимости от их места в социальной системе, их конкретного места применения, мы всегда найдем общую схему, грандиозный механизм преобразования: каким образом произвести время и тело людей, жизнь людей, нечто, что станет производительной силой? Именно этот комплекс механизмов обеспечивается лишением свободы.

В качестве заключения я представлю несколько общих выводов. Во-первых, как мне представляется, подобный анализ способен объяснить появление тюрьмы, несколько загадочного образования, о чем я вам уже говорил. Каким образом теория уголовного права вроде теории Беккариа могла привести к чему-то настолько парадоксальному, как тюрьма? Каким образом настолько парадоксальный и полный недостатков институт, как тюрьма, был навязан уголовному праву, бывшему, на первый взгляд, строго рациональным? Каким образом проект исправительной тюрьмы смог наложиться на

легалистскую рациональность Беккариа? Мне кажется, что если тюрьма и навязала себя, то именно потому, что она была на самом деле концентрированной, образцовой, символической формой всех остальных учреждений лишения свободы, созданных в XIX в. В действительности тюрьма изоморфна всем остальным учреждениям. В грандиозном социальном паноптизме, функцией которого было как раз-таки преобразование жизни людей в производительную силу, тюрьма играла скорее символическую и показательную, нежели экономическую, карательную и исправительную функции. Тюрьма представляется перевернутым изображением общества, изображением, ставшим угрозой. Тюрьма изрекает два суждения. Она говорит: «Посмотрите, таково общество; вы не вправе меня критиковать, поскольку я делаю то же, чему вас подвергают каждый день на заводе и в школе. Таким образом, я — невиновна; я являюсь всего лишь выражением общественного договора». Именно это мы находим в уголовном праве и криминологии: тюрьма не противостоит тому, что происходит каждый день. Но в то же время тюрьма порождает и иное суждение: «Лучшим доказательством того, что вы не находитесь в тюрьме, служит тот факт, что я существую как обособленное заведение, отделенное от всех остальных и предназначенное для тех, кто преступил закон».

Таким образом, тюрьма снимает с себя вину за свое существование, поскольку уподобляется всему остальному, и снимает вину со всех остальных институтов, поскольку она предназначена только для тех, кто совершил преступление. Именно подобная противоречивость тюрьмы, как мне кажется, объясняет ее невероятную успешность, ее мнимо очевидный характер, легкость, с какой она всеми принимается; уже с момента ее возникновения, с момента развития крупных карательных тюрем, т. е. с 1817 по 1830 г., все достаточно хорошо понимали как недостатки тюрьмы, так и ее опасный и пагубный характер. Что как раз-таки и стало причиной, по которой тюрьма смогла включиться и действительно встроиться в пирамиду социальных паноптизмов.

Второе заключение более спорно. Кто-то сказал: реальная сущность человека есть труд. По правде говоря, этот тезис

высказывался многими. Мы находим его у Гегеля, у постгегельянцев, а также у Маркса, у Маркса определенного периода, как сказал бы Альтюссер; и поскольку я занимаюсь не отдельными авторами, но функционированием высказываний, то не имеет значения, кто это сказал и когда он это сказал. Я хотел бы продемонстрировать, что труд — никак не реальная сущность человека или существование человека в его конкретном виде. Для того чтобы люди были на самом деле заняты трудом, привязаны к работе, необходимо проделать одну сложную операцию или целую их серию, с помощью которых люди будут действительно — не аналитически, но синтетически — привязаны к производственному аппарату, на который они трудятся. Политической власти требуется выполнить ряд действий или произвести синтез для того, чтобы сущность человека смогла проявиться как труд.

Таким образом, я не думаю, что можно соглашаться с традиционным марксистским анализом, предполагающим, что труд является реальной сущностью человека, ведь именно капиталистическая система преобразует этот труд в прибыль, сверхприбыль и прибавочную стоимость. В действительности капиталистическая система проникает в нашу жизнь гораздо глубже. Установленный в XIX в., этот строй был вынужден выработать комплекс политических методов, методов правления, связавших тело человека с такими реалиями, как труд; комплекс методов, с помощью которых тело и время людей превратились в рабочее время и рабочую силу соответственно и были эффективно использованы для преобразования в сверхприбыль. Однако для возникновения сверхприбыли необходимо установление субвласти. На уровне индивидуального человеческого существования надо установить микроскопическую капиллярную сеть политической власти, прикрепляющую людей к производственному аппарату и превращающую их в агентов производства, в трудящихся. Взаимосвязь человека с трудом является синтетической, политической; это отношение сформировано властью. Сверхприбыль невозможна без субвласти. Я говорю о субвласти, поскольку речь идет о власти, которую я описывал чуть выше, а не о той, которая обычно называется «политической

властью»; речь не идет ни о государственном аппарате, ни о правящем классе, но о совокупности малых властей, небольших институтов, расположенных на более низком уровне. Что я хотел бы проделать, так это анализ субвласти как условия для появления сверхприбыли.

Последний вывод состоит в том, что, устанавливаясь и начиная функционировать, субвласть, условие для возникновения сверхприбыли, вызвала формирование ряда знаний — знаний об индивиде, стандартизации, корректирующего знания, — которые приумножаются в подобных институтах субвласти, заставляя появиться так называемые «науки о человеке» и человека как научного объекта.

Итак, мы видим, каким образом уничтожение сверхприбыли с необходимостью вызывает допрос и атаки со стороны субвласти; что воздействие субвласти оказывается тесно связанным с проблематикой гуманитарных наук и человека как преимущественного, основного объекта определенного типа знания. И если мой анализ точен, мы видим, что мы не можем рассматривать гуманитарные науки наравне с идеологией, которая является просто-напросто отражением и выражением производственных отношений в человеческом сознании. Если допустить, что сказанное мною верно, то подобные знания, как и структуры власти, не являются тем, что находится выше и выражает и поддерживает производственные отношения. Навыки и структуры власти гораздо прочнее укоренены не в человеческом существовании, но в производственных отношениях. Это происходит так, поскольку для существования производственных отношений, характерных для капиталистических обществ, — помимо известных экономических условий — необходимы также определенные властные отношения и определенные структуры функционирования знания. Знание и власть являются, таким образом, глубоко укорененными; они не накладываются на производственные отношения, но представляются глубоко укорененными в том, что создает производственные отношения. Вследствие этого мы видим, что определение того, что называют «идеологией», должно быть пересмотрено. Расследование и допрос как раз-таки и являются структурами

знания-власти, функционирующими как в сфере присвоения благ в феодальном обществе, так и в сфере производства и формирования капиталистической сверхприбыли. Именно на этом основополагающем уровне располагаются такие структуры знания-власти, как расследование и допрос.

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Р. О. Круз: Что вы думаете о психоаналитической практике после появления книги Делёза «Анти-Эдип»[1]? Обречена ли она на исчезновение?

М. Фуко: Я не уверен, что одно только прочтение книги Делёза позволит нам ответить на этот вопрос. Я не уверен, что он сам знает ответ. Как мне представляется, Гваттари — соавтор книги и известный психиатр и психоаналитик — продолжает вести лечение, которое, по крайней мере в некоторых аспектах, остается близким к методам психоанализа. Суть книги Делёза заключается в постановке под вопрос отношений власти, устанавливающихся во время курса психоанализа между психоаналитиком и пациентом; отношений власти, очень схожих с отношениями, существующими в классической психиатрии. Я думаю, что суть книги состоит даже в том, чтобы продемонстрировать, каким образом эдипов комплекс, эдипов треугольник отнюдь не раскрывается психоанализом, не высвобождается речью пациента на диване, но, напротив, служит чем-то вроде орудия блокировки, с помощью которого психоанализ препятствует импульсам и желаниям больного освободиться и выразить себя.

Делёз пишет, что психоанализ в действительности — предприятие по возвращению в семью и насильственному обращению внутрь семьи желания, которое, по его мнению, не порождено семьей, не ограничивается ею и не имеет семью в качестве своего объекта.

Как относиться к возможному исчезновению психоанализа? Проблема состоит в следующем: возможно ли представить

курс лечения, скажем психотерапевтический, моральный, который бы не осуществлялся каким-либо властным отношением?

Именно это и обсуждается. На мой взгляд, в «Анти-Эдипе» (различие между)[2] сильным и слабым вариантами не совсем ясно выражено; именно это и попытаются прояснить Делёз и Гваттари в их следующей книге; речь идет, вероятно, о намеренной неясности. Слабый вариант предполагает, что пресловутый эдипов комплекс — это, по сути, инструмент, с помощью которого психоанализ обнаруживает внутри семьи движения и токи желания. Сильный же вариант утверждает, что одно то, что человека называют больным, один факт, что человек идет лечиться, уже указывает на властные отношения между ним и его врачом, либо между ним и окружающими его людьми, либо между ним и обществом, характеризующим его как больного. И это должно быть устранено.

Понятие «шизофрении», которое мы находим в «Анти-Эдипе», является в одно и то же время, вероятно, наиболее общим и, следовательно, наименее разработанным: пространством, где располагается каждый индивид. Понятие «шизофрении» у Делёза и Гваттари не ясно. Должна ли шизофрения, в понимании Делёза, интерпретироваться как способ, с помощью которого общество в определенный момент времени налагает на людей некоторые властные отношения? Либо шизофрения является самой структурой не-эдипова желания? Я думаю, что Делёз более склонен предполагать, что шизофрения, то, что он называет шизофренией, — это не-эдипово желание. Под «эдиповым» я понимаю не стадию формирования индивидуальности, но процесс предписания, *принуждения*, с помощью которого психоанализ, — представляя, впрочем, собой все общество, — вычерчивает треугольник желания.

Э. Пелегрину: Я считаю, что таков и есть эдипов комплекс. Однако эдипов комплекс только это и есть. Эдипов комплекс — это *принуждение*[3], однако эдипов комплекс является чем-то большим, чем *принуждением*. Впрочем, вы говорили о эдиповом комплексе на лекции. Ваша позиция

10—336

представляется мне крайне интересной. По-моему, вы отличаете эдипов комплекс в виде комплекса власти от эдипова комплекса как комплекса науки, Эдипа, разгадывающего загадки, но еще не достигшего сознания; это научный эдипов комплекс, комплекс познания. Существует также эдипов комплекс мудрости. В нем власть и наука сливаются в эдиповом комплексе с тем, чтобы ослабить изначальную травму Эдипа, вызванную тем, что тот приговорен к смерти своей матерью, Иокастой, и своим отцом, Лаем. В реальности, Эдип отрицает свое бесчестье. Он защищает себя от собственной ночи, становясь человеком власти и знания. От чего он защищается? От ночи. Что такое эта ночь? Ночь — это смерть. И Эдип не желает быть человеком, приговоренным к смерти. Он осужден на смерть Иокастой и Лаем. Но ведь все мы приговорены к смерти с момента нашего появления на свет. Мы начинаем умирать с того дня, как рождаемся. Следовательно, когда Эдип отказывается от зрения, служащего для того, чтобы не видеть, — поскольку до военно-полицейского расследования, начатого им против самого себя, глаза служили ему для того, чтобы не видеть, — с того момента, когда Эдип принимает ослепление, тьму и ночь, когда это происходит, он становится мудрым человеком. Поэтому я считаю, что Эдип — это также человек свободы. И проблема Эдипа состоит не только в *принуждении*, но также в попытке выйти из ситуации contrainte[4], в попытке ослепить себя, потерять параноидальное зрение, потерять знание, науку, власть и обрести наконец мудрость.

М. Фуко: Честно говоря, я вынужден признать, что я полностью не согласен не просто с тем, что вы говорите, но с вашим способом изложения вообще. Я смотрю на вещи с совершенно иной точки зрения. Я не говорил об Эдипе. И я должен сказать, что для меня Эдипа не существует. Существует текст Софокла, который называется «Эдип-царь»; существует также другой текст, который называется «Эдип в Колоне»; существует ряд греческих текстов, появившихся как до, так и после текста Софокла и рассказывающих некоторую историю. Однако сказать, что Эдип такой или иной, что Эдип

боится смерти, показывает, что вы ведете анализ, который я назвал бы доделёзианским. Это значит, что вы допускаете некоторое структурное отождествление себя с Эдипом. Каждый из нас является Эдипом. Но ведь анализ Делёза — и именно поэтому он представляется мне весьма интересным — заключается в том, чтобы сказать: Эдип — это не мы, это другие. Эдип — это другой. И Эдип как раз-таки и является этим великим Другим, как врач, как психоаналитик. Эдип является, если угодно, семьей в виде власти. Это психоаналитик в качестве властной инстанции. Вот таков Эдип, мы не можем быть Эдипом. Мы — другие в той мере, в какой мы принимаем всерьез такую механику власти. Однако в анализе, который мне удалось проделать, я упоминал только пьесу Софокла, и Эдип в ней не был представлен как человек власти. Я сказал, что Софокл в трагедии под названием «Эдип-царь» на самом деле практически не говорит об инцесте. И это правда! Он говорит только об убийстве отца. С другой стороны, действие пьесы, которое мы наблюдаем, полностью исчерпывается конфликтом между главными героями, между процедурами дознания истины, между критериями пророческого и религиозного характера и, с другой стороны, напротив, критериями чисто правового характера. Именно такой механизм раскрытия истины и берется отразить Софокл. И именно поэтому пьеса представляется скорее чем-то вроде драматизированной истории греческого права, нежели изображением инцестуозного желания. Таким образом, вы видите, что моя идея заключается в том, что Эдипа не существует, и в этом я поступаю как Делёз.

Э. Пелегрину: Думаю, что вы на самом деле правы, поскольку эдипов комплекс, так, как мы его понимаем, — проблема не столько желания, сколько боязни появиться на свет. На мой взгляд, инцестуозный персонаж — это тот, кто стремится разрушить треугольник с тем, чтобы сформировать диаду, чтобы выделить какую-либо часть. На самом деле изначальное намерение инцестуозного персонажа — не родиться. И, следовательно, не быть осужденным на смерть. Именно так появляется основополагающее для психоанализа злопамятство, которое

мы наблюдаем в отношении к матерям, давшим нам жизнь, что мы не можем им простить. Тут проблема Эдипа — это в меньшей степени проблема желания, чем боязни перед желанием.

М. Фуко: Вы, наверное, будете считать, что я достоин презрения, и вы будете правы — я отвратителен. Я не знаком с Эдипом. Когда вы говорите, что Эдип — это желание, либо, что он не есть желание, я отвечаю: как вам угодно. Кто такой Эдип? Что это такое?

Э. Пелегрину: Фундаментальная структура человеческого существования.

М. Фуко: Тогда я вам отвечу в делёзианских понятиях — в этом я вполне следую Делёзу, — что это вовсе не фундаментальная структура человеческого существования, но нечто вроде contrainte[5], известного властного отношения, устанавливаемого обществом, семьей, политической властью и т. д. по отношению к индивиду.

Э. Пелегрину: Семья — это фабрика инцеста.

М. Фуко: Посмотрим на вещи с другой стороны: возьмем, допустим, мысль о том, что именно мать желают прежде всего, главным образом и по преимуществу, что именно мать становится коррелятивом первичного объекта желания. Как раз тут и возникает обсуждение. Делёз говорит вам, и здесь я снова на его стороне: почему желают свою мать? Обладать матерью не так уж и интересно... Чего же желают? Желают вещей, рассказов, сказок, Наполеона, Жанну д'Арк и всё остальное. И всё это объекты желания.

Э. Пелегрину: Однако другой также является объектом желания. Мать — это изначальный другой. Мать представляет собой владельца ребенка.

М. Фуко: На это Делёз вам скажет: нет, отнюдь не мать является другим, фундаментально и сущностно иным для желания.

Э. Пелегрину: Что же есть фундаментально иное для желания?

М. Фуко: У желания не существует фундаментально иного. Существуют все остальные. Мысль Делёза по сути плюралистична. Он учился в одно время со мной и готовил дипломную работу о Юме. Я писал работу по Гегелю. Я придерживался иных убеждений, поскольку в то время был коммунистом, тогда как он уже тогда был плюралистом. И я думаю, это всегда ему помогало. Его основная проблема состоит в следующем: каким образом создать негуманистическую, невоинственную философию, философию множественного, философию различия, философию эмпирического в более или менее метафизическом смысле этого слова.

Э. Пелегрину: Он говорит о ребенке с позиций взрослого человека. Ребенок по определению не способен обладать подобным плюрализмом, подобным разнообразием объектов. Это особенность наших отношений с миром. Однако мы не вправе нагружать несчастного новорожденного всем спектром возможностей, каковые являются нашими возможностями, возможностями взрослых. Включая также проблему психоза. Вот это я хочу вам сказать: иной — это мир, иные — это весь мир. Однако новорожденный ребенок не может обладать всем присущим нам спектром возможностей. По причине жесткой зависимости от матери, являющейся для него первичным объектом и поэтому преобразующейся согласно чуть ли не биологическому contrainte[6] в изначальный объект ребенка.

М. Фуко: Надо внимательно следить за словами. Если вы говорите, что система жизни в семье, система воспитания, заботы, обращенной к ребенку, приводит к возникновению у ребенка желания обладать матерью как первичным объектом — хронологически первым, в этом, я думаю, я согласен. Это отсылает нас к исторической структуре семьи, педагогики, заботы, направленной на ребенка. Однако, когда вы говорите, что мать — это первичный объект, сущностный

объект, основной объект, что эдипов треугольник описывает фундаментальную структуру человеческого существования, — с этим я не согласен.

Э. Пелегрину: Сейчас один психоаналитик, Рене Шпитц, проводит очень важные эксперименты. Он показывает феномен, имеющий место в приюте. Дети, лишенные материнского ухода, хиреют и умирают из-за отсутствия родной матери[7].

М. Фуко: Понимаю. Но это доказывает только одно: не то, что мать необходима, но то, что приют никуда не годится.

Э. Пелегрину: Мать необходима, однако её недостаточно. Мать должна не просто заботиться о потребностях, она должна дарить любовь.

М. Фуко: Послушайте. Меня всё это несколько смущает. Я вынужден говорить вместо Делёза и забираться не в свою область. Психоанализ в буквальном значении слова в большей степени является сферой деятельности Гваттари, чем Делёза. Возвращаясь к истории об Эдипе: я создал вовсе не новую интерпретацию мифа об Эдипе, но, напротив, метод, состоящий в том, чтобы не рассматривать эдипов комплекс как фундаментальную, изначальную, универсальную структуру, но просто заместить ее, попытаться проанализировать саму трагедию Софокла, где можно очень ясно увидеть, что на самом деле практически не затрагивается вопрос об инцесте и что вопрос заключается не в виновности и невиновности. Вот что я хочу сказать. Мне представляется гораздо более интересным представить трагедию Софокла историей истины, нежели делать ее историей желания и выражением сущностной фундаментальной структуры желания в мифологии. Представить, следовательно, трагедию Софокла не мифологией желания, но совершенно реальной, исторической историей истины.

М. Ж. Пинту: Во второй лекции вы проинтерпретировали миф об Эдипе, — я употребляю понятие «интерпретация» в ницшеанском смысле этого слова, данном вами на лекции

в понедельник, — интерпретацию, я бы сказал, совершенно отличную от фрейдистской интерпретации и от совсем недавней интерпретации Леви-Стросса, если ограничиться только двумя интерпретациями знаменитого мифа. По вашему мнению, данная вами интерпретация вернее, нежели две упомянутые, или же все интерпретации равноценны? Существует ли одна, неявно определяющая все остальные? Считаете ли вы, что смысл дискурса обоснован преимущественной интерпретацией либо всеми этими интерпретациями? Можно ли сказать, что интерпретация — это сфера, свободная от разделения на субъект и объект?

М. Фуко: В данном вопросе основополагающими являются два слова: понятие «мифа» и понятие «интерпретации». Я говорил вовсе не о мифе об Эдипе. Я говорил о трагедии Софокла, и более ни о чем. Совокупность текстов, дающих нам представление о том, чем были греческие мифы, — позволяющая нам увидеть, какими были греческие мифы об Эдипе, поскольку их было множество, — всё это я оставил в стороне. Я проанализировал текст, а не загадку. Я стремился как раз-таки демифологизировать историю Эдипа, рассмотреть трагедию Софокла без привязки к мифологической основе, поставив её в отношение с чем-то иным. С чем же я её соотнес? С судебными практиками. Именно здесь возникает проблема интерпретации. Иными словами: я не стремился найти смысл мифа, узнать, является ли этот смысл наиболее важным. То, что я сделал, то, что я хотел сделать, наконец, сам мой анализ нацелен не столько на слова, сколько на тип дискурса, развиваемый в пьесе, допустим, на метод, с помощью которого люди, действующие лица ставят вопросы и отвечают друг другу; что-то вроде стратегии дискурса одних по отношению к другим, тактик, используемых для достижения истины. В первых сценах мы видим образец вопроса и ответа, образец сообщения, характерного для дискурса, применявшегося в пророчествах, в предсказаниях, во всей совокупности религиозных предписаний в целом. Способ постановки вопросов и ответов, используемые слова, времена глаголов, — все это указывает на предписывающий, пророческий тип дискурса.

Меня поразило, что в конце пьесы, во время проводимой Эдипом очной ставки двух рабов, — раба из Коринфа и раба из Киферона, Эдип играет в точности роль греческого судьи V века. Он ставит соответствующие вопросы, он говорит каждому из рабов: «Ты ли тот, который...?», и т. д. Он подвергает их одинаковому опросу. У обоих он спрашивает, узнают ли они его; он спрашивает у раба из Коринфа и у раба из Киферона: «Узнаешь ли ты этого человека? Говорил ли он тебе то-то и то-то? Ты это видел? Помнишь ли ты это?» Именно такая структура новой процедуры поиска истины начала применяться в конце VI — начале V веков. В тексте мы находим тому подтверждение, поскольку в определенный момент, когда раб из Киферона не решается сказать истину, не осмеливается сказать, что он взял ребёнка из рук Иокасты и вместо того, чтобы предать его смерти, он отдал его другому рабу, не осмеливаясь сказать это, он молчит. И Эдип объявляет ему: «Если ты не заговоришь, я стану пытать тебя». Ведь в греческом праве V века допрашивающий имеет право подвергнуть пытке раба другого человека с тем, чтобы узнать истину. Мы находим что-то похожее у Демосфена: угрозу подвергнуть пытке раба своего противника, чтобы выбить из него правду. И по сути, структура дискурса в качестве словесной стратегии обретения истины и является объектом и, в то же время, основой моего анализа. Следовательно, это не интерпретация в смысле литературной интерпретации и не анализ в духе Леви-Стросса. Ответил ли я на ваш вопрос?

М. Ж. Пинту: Разделение на субъект и объект. Согласно тому, что вы проанализировали, есть субъект познания и есть познаваемый объект. На первой лекции вы попытались показать, что именно этого отличия и не существует.

М. Фуко: Не могли бы вы несколько объясниться? Ваше первое утверждение, то есть: у вас сложилось впечатление, что я провожу разделение между субъектом познания и...

М. Ж. Пинту: Мне показалось, что вы рассматриваете себя как субъект, стремящийся познать истину, объективную истину.

М. Фуко: Вы хотите сказать, что я рассматривал себя?

М. Ж. Пинту: Да, да, так я и понял.

М. Фуко: Я рассматривал себя как sujet[8] познания...

М. Ж. Пинту: Я ссылаюсь, главным образом, на первую лекцию, где вы поднимали вопрос о создании субъекта идеологией.

М. Фуко: Нет, вовсе не идеологией. Я и уточнил, что не занимаюсь исследованием идеологий. Возьмем, допустим, то, что я говорил вчера. Читая Бэкона и, во всяком случае, традиционную эмпирическую философию — не только философию эмпиризма, но и философию экспериментальной науки в целом, английской науки наблюдения начала XVI в., а затем французской науки и т.д., — во всей практике науки наблюдения вы обнаруживаете, можно сказать, бесстрастный, лишенный предрассудков субъект, который, будучи противопоставлен внешнему миру, способен видеть происходящее, схватывать его, сопоставлять одно с другим. Как создается такой пустой и бесстрастный субъект, в котором как в фокусе, собирается весь эмпирический мир и который готов стать энциклопедическим субъектом XVIII в.? Является ли этот субъект естественным? Каждый ли человек способен быть субъектом? Надо ли признать, что если это и не было сделано до XV в. и произошло только в XVI в., то только потому, что человеку мешали предрассудки и иллюзорные представления? Не идеологическая ли завеса мешала охватить мир бесстрастным и всеприемлющим взглядом? Такова традиционная интерпретация, и я думаю, что такую же интерпретацию дают марксисты, которые говорят: идеологическая инерция такой-то эпохи препятствовала тому, чтобы... Я им отвечу: нет, мне не кажется, что такой анализ может быть удовлетворительным. В действительности подобный якобы бесстрастный субъект сам по себе является историческим продуктом. Чтобы прийти к тому, что составляет подобную идеальную точку, место, с которого человек должен бросить

на мир чистый взгляд наблюдателя, потребовалась целая сеть учреждений и практик. В целом мне представляется, что историческое становление подобной объективности может быть прослежено в судебной практике и, в частности, в практике enquête[9]. Я ответил на ваш вопрос?

М. Т. Амарал: Вы намереваетесь развернуть изучение дискурса на основании стратегии?

М. Фуко: Да, да.

М. Т. Амарал: Вы сказали, что это будет одно из исследований, которое вы будете проводить... весьма спонтанно.

М. Фуко: В действительности я говорил, что у меня есть три пересекающихся, хотя и разноплановых проекта. Речь идет, с одной стороны, о чем-то вроде анализа дискурса как стратегии, что несколько напоминает то, чем занимаются англичане, в частности Витгенштейн, Остин, Стросон, Сёрль. На мой вгляд, ограниченность анализов Сёрля, Стросона и других состоит в том, что эти анализы стратегии дискурса, производящиеся за чашкой чая в каком-нибудь салоне Оксфорда, затрагивают лишь стратегические игры, которые, конечно, интересны, однако мне представляются в высшей степени ограниченными. Вопрос заключается в том, есть ли у нас возможность изучать стратегию дискурса в конкретном историческом контексте и в рамках практик несколько иного рода, нежели салонные разговоры. Так, скажем, на основе истории судебных практик, на мой взгляд, можно вывести и проверить гипотезу, спроецировать стратегический анализ дискурса на реальные крупные исторические процессы. Это, впрочем, несколько напоминает то, что в недавних исследованиях делает Делёз с психоаналитическим лечением. Исследуя психоаналитическое лечение не как процесс раскрытия сокрытого, но, напротив, как стратегическую игру между двумя беседующими индивидами, когда один молчит, однако его стратегическое молчание, по меньшей мере, настолько же значимо, как и разговор, он стремится увидеть,

каким образом в процессе психоаналитического лечения осуществляется стратегия дискурса. Как таковые три проекта, о которых я говорил, несопоставимы, однако речь идет о том, чтобы применить рабочую гипотезу в некоторой, обладающей собственной историей, области.

А. Р. де Сант'Анна: Ввиду занимаемого вами положения стратега будет ли уместным сопоставить ваши взгляды с проблематикой pharmakon[10] и поставить вас в один ряд с софистами (на сторону правдоподобия), а не с философами (на сторону речей об истине)?

М. Фуко: Да, здесь я полностью на стороне софистов. К тому же темой моего первого года в Коллеж де Франс были софисты. Как мне представляется, софисты имеют очень большое значение. Поскольку они представляют теорию и практику сугубо стратегической речи: мы выстраиваем разговор и что-то обсуждаем не для того, чтобы прийти к истине, но для того, чтобы выиграть. Такова игра: кто проиграет, кто выиграет? Поэтому борьба Сократа с софистами мне кажется очень важной. С точки зрения Сократа, говорить стоит, если хочешь сказать правду. Во-вторых, если для софистов говорить и спорить означало стремиться к победе любой ценой, даже ценой самого грубого обмана, то это потому, что для них речевая практика была неотделима от проявлений власти. Говорить — значит исполнять власть, говорить — это рисковать властью, говорить — это иметь возможность выиграть или всё потерять. Есть также очень интересная деталь, которую сократизм и платонизм обходят стороной: речь, логос, начиная с Сократа, в итоге уже не есть осуществление власти; это логос, который есть лишь проявление памяти. Переход от власти к памяти имеет весьма большое значение. В-третьих, мне представляется столь же важным, что для софистов идея логоса и, в итоге, речи обладает материальным существованием. Это значит, что коль скоро в софистических играх что-то сказано, то оно сказано. В играх между софистами обсуждается следующее: вы сказали то-то; вы это сказали и вы останетесь с этим связанными самим фактом того, что вы это сказали.

Вам не избавиться от этого. Так происходит не из-за принципа противоречия, о соблюдении которого софисты мало заботились, но из-за того, что в данное мгновение сказанное присутствует здесь, материально. Оно здесь присутствует физически, и вы ничего не можете с этим поделать. Впрочем, они много раз использовали материальность речи, поскольку были первыми, кто сыграл на этом противоречии, на этих парадоксах, которыми затем наслаждались историки. Именно они впервые сказали: разве, когда я говорю слово «повозка», повозка в действительности не проходит через мои уста? Если же повозка не может пройти через мои уста, то я не могу произнести слово «повозка». В итоге они обыграли двоякую материальность: материальность того, о чем мы говорим, и материальность самого слова. На самом деле для них логос представлял событие, произошедшее раз и навсегда, когда сражение уже начато, жребий брошен и уже ничего нельзя поделать. Фраза сказана. После этого она обретает материальность, она получает определенный отклик; и к тому же можно видеть как историки, исходя из этого разрабатывали проблематику «телесного», «бестелесного», относительно «нейтрального». Но ведь также начиная с этого времени Платонов логос становится все более нематериальным, еще более нематериальным, чем разум, человеческий разум. Следовательно, материальность речи, фактичность речи, взаимосвязь между речью и властью — все это представляется мне ядром крайне занимательных идей, которые платонизм и сократизм полностью заместили определенной концепцией познания.

Р. Машаду: (не очень разборчиво)[11]... когда спорят об истине.

М. Фуко: На это я вам скажу, что речь, на самом деле, — это событие, суждения обладают материальностью.

Р. Машаду: Я говорю не о ваших рассуждениях, я говорю о других дискурсах на протяжении всей истории дискурса.

М. Фуко: Конечно, однако здесь я должен вам сказать, что я понимаю под «дискурсом». Дискурс всегда функционировал

именно таким образом; просто вся философская традиция скрывала и затемняла это. Один студент-юрист на моей лекции сказал: «Тогда я очень рад, наконец-то право восстановили в его правах». Да, все смеялись, однако я не захотел отвечать на его замечание. Тогда он продолжил: «То, что вы говорите, превосходно». Поскольку в реальности в философии всегда чувствовалась известная сложность или, во всяком случае, неведение, но не в отношении теории права, поскольку вся западная философия сопряжена с теорией права, но в том, что она была непроницаема для самой правовой, судебной практики. По сути, можно сказать, что во времена Платона началось великое противостояние ритора и философа: неприязнь, какую философ, человек истины, человек знания, постоянно испытывает по отношению к тому, кто всего лишь оратор, ритор, человек речи, мнения, тот, кто любит создавать эффект и жаждет добыть победу, — иными словами, произошел разрыв между философией и риторикой[12]. И проблема состоит в том, чтобы вновь проанализировать риторику, фигуру оратора, борьбу дискурсов; но не проводить, подобно лингвистам, систематический анализ методов риторики, но рассмотреть каждый дискурс, даже дискурс об истине как риторический метод, как способ выиграть, способ порождать события, находить решения, способ начинать сражение, одерживать победу. В том, чтобы «риторизировать» философию.

Р. Машаду: Необходимо разрушить волю к истине, не правда ли?

М. Фуко: Да.

Л. С. Лима: Если я правильно понял ваши намерения, речь идет о том, чтобы предложить анализ, соединяющий знания и власть в бином. Когда вы сказали, что речь идет не о мифе об Эдипе, но о прочтении текста Софокла, мне кажется, косвенным образом речь шла о том, чтобы вновь сделать значимым énoncé[13], отсюда необходимость перечитать этот текст, перечитать его означающее. Основная причина этого мне

видится, без сомнения, в том, что, допустим, леви-строссовское прочтение текста не позволяет прочесть присутствующую в тексте власть. Отсюда то, что вы говорите: то, что мы собираемся прочесть в «Эдипе», — не вопрос виновности или невиновности. На самом деле Эдип ведет себя как судья, воспроизводящий стратегию греческого дискурса, и т. д. Мы обязательно вернемся к Делёзу. Делёз проводит сравнение, он стремится показать, что если, с одной стороны, эдипов комплекс, эдипизация присуща определенным социальным образованиям, то, с другой стороны, он является чем-то вроде hantise, obsession[14] общества. Подобную одержимость возможно актуализировать только в каком-либо социальном образовании, только с появлением Urstaat, первоначального государства. Речь идет, следовательно, о том, что в социальном образовании, актуализирующем эдипов комплекс, начинает проявляться impéralisme du signifiant[15]. По-вашему, дело состоит в том, чтобы rompre avec l'impéralisme du signifiant[16], proposer une stratégie du language[17] о дискурсе как о стратегии, о рассуждении уже не как поиске истины, но как о действиях власти. Первое заключение, которое я отсюда вывожу, провокационно: мне кажется, что то, что вы предлагаете, является возвращением к режиму épreuve[18] вопреки режиму enquête[19]. Второе: по-моему, если сейчас речь идет о том, чтобы поступировать следующую цепочку: актуализированный эдипов комплекс, империализм означающего против либерализма желания, против Эдипа, refoulement d'Œdipe[20], свобода желания против подавления как результат а эдипова комплекса и, следовательно уже не анализ текста как цепи означающих, а дискурса как стратегии, новую риторизацию дискурса, то у меня возникает вопрос: каким образом на практике это отличается от классического анализа произнесенной речи?

М. Фуко: Существует целая традиция исследований такого рода, которые привели к очень важным результатам. Предполагаю, что вы знакомы с творчеством Дюмезиля, хотя оно известно гораздо меньше трудов Леви-Стросса. Дюмезиля принято считать предшественником структурализма, говорить,

что он является не полностью осознавшим себя структуралистом, структуралистом, лишенным строгих и математических методов анализа, какие уже были у Леви-Стросса, структуралистом, который эмпирически, грубо исторически делал практически то, что позднее будет делать Леви-Стросс. Дюмезиль не совсем согласен с подобной интерпретацией своих работ по историческому анализу, и он становится всё враждебнее настроен по отношению к творчеству Леви-Стросса. Дюмезиль был не первым и не последним в этой области. В настоящее время во Франции существует группа, образованная вокруг Жан-Пьера Вернана, в некоторой мере продолжающего и использующего идеи Дюмезиля. В своем анализе Дюмезиль проводит поиск структуры, иными словами, пытается показать, что в мифе, допустим, оппозиция между двумя персонажами является структурной оппозицией, т. е., содержит некоторые логически связные преобразования. В этом смысле Дюмезиль действует строго структуралистски. Однако то, что представляется важным в его работах, то, чем до последнего времени несколько пренебрегали, когда перечитывали Дюмезиля, сводится к двум важным моментам. Прежде всего, Дюмезиль говорит, что когда он производит сравнения, он может взять в качестве примера, допустим, санскритский миф, санскритскую легенду и после произвести сопоставление. С чем он их сопоставляет? Не обязательно с другим мифом, но, например, с ассирийским ритуалом или даже с римской судебной практикой. Таким образом, для него словесный миф, миф как словесное творчество, не имеет абсолютного преимущества. Дюмезиль допускает, что схожие отношения возможны как в дискурсе, так и в религиозном ритуале и в социальной практике. Я думаю, что Дюмезиль, не пытаясь отождествить и спроецировать в сферу дискурса всевозможные социальные структуры, социальные практики и ритуалы, на самом деле перемещает практику дискурса внутрь социальных практик. Таково основное различие между Дюмезилем и Леви-Строссом. Во-вторых, уравнивая дискурс и социальные практики, он рассматривает дискурс как эффективную практику, приводящую к определенным результатам, производящую в обществе изменения и

предназначенную приносить результат, подчиняясь, следовательно, некоторой стратегии. Следуя мысли Дюмезиля, Вернан и другие пересмотрели ассирийские мифы и выявили, что эти великие мифы молодого мира являлись мифами, основная функция которых состояла в восстановлении и укреплении царской власти. Каждый раз, когда один царь заменял другого и когда подходил конец четырех лет правления, и предстояло начаться очередному периоду, произносились ритуальные формулы, функцией которых было усиление царской власти и самой персоны царя. В общем, мы видим возникновение вопроса о дискурсе как ритуале, как практике, как стратегии в рамках социальных практик.

Итак, вы сказали, что все закончилось помещением на первое место высказывания, проговоренного, явление того, что было сказано. Необходимо знать, что понимается под «означающим». Если мы желаем называть «высказыванием» совокупность слов, совокупность означающих элементов, а также смысл означающего и означаемого, то я скажу, что Дюмезиль и я сам под «высказыванием» и в итоге под «дискурсом» понимаем совершенно другое. В Европе существует целая традиция анализа дискурса на основе судебных, политических и иных практик и т. д. Во Франции есть Глотц, Жерне, Дюмезиль и в настоящее время Вернан, являющиеся для меня наиболее значимыми персонами.

Структурализм состоит в рассмотрении совокупности дискурсов и в их трактовке только как высказываний, и в стремлении найти законы перехода, трансформации, изоморфизма различных ансамблей высказываний. Однако это меня не интересует.

Л. С. Лима: Другими словами, различие — это различие в корпусе записей. Сравнение одного мифа с другим предполагает существование единого корпуса, тогда как вы предполагаете сопоставлять разнородные корпусы.

М. Фуко: Да, разнородные, однако обладающие некоторой изотопией корпусы, т. е. имеющие некоторую конкретную историческую область в качестве сферы применения. Разделение, проводимое Леви-Строссом, предполагает

в действительности определенную однородность, поскольку речь идет о мифах, о дискурсе, однако однородность не историческую, но историко-географическую; а вот Дюмезиль в рамках множества индоевропейских обществ как раз-таки стремится выявить то, что составляет корпус: географическую и политическую, историческую и лингвистическую однородность, сопоставимость теоретических дискурсов и практик.

М. Т. Амарал: Обращаться к определенному сюжету для того, чтобы понять дискурсивные образования, представляется мифологизирующим процессом, который скрывает остальную массу дискурса. Не означает ли обращение к практике и истории нового затемнения дискурса?

М. Фуко: Вы обвиняете некоторую форму анализа в том, что она скрывает уровни дискурса дискурсивной практики, дискурсивной стратегии. Вы хотите знать, не скрывает ли предлагаемый мною анализ другие реалии?

М. Т. Амарал: Вы показали нам, что дискурсивные образования являются фактом, — и я думаю, что они являются единственным фактом, который мы действительно можем считать таковым, — и что интерпретировать его, сводить его к субъекту и объектам означает мифологизировать. На лекции вы, тем не менее, ссылались на практики и историю; и поэтому я не очень хорошо вас понимаю.

М. Фуко: Вы приписываете мне идею о том, что единственным анализируемым элементом, единственным доступным нам элементом является дискурс. А следовательно, всего остального якобы не существует. Не существует ничего, кроме дискурса.

М. Т. Амарал: Я не говорю, что остального не существует; я говорю, что у нас нет к нему доступа.

М. Фуко: Это очень важная проблема. В реальности бессмысленно говорить, что не существует ничего, кроме

дискурса. Один очень простой пример: капиталистическая эксплуатация производилась и тогда, когда его теория не была по-настоящему сформулирована непосредственно в дискурсе. Ее выявили уже потом с помощью аналитического дискурса: исторического и экономического дискурса. Однако разве исторические процессы не реализуются в рамках дискурса? Они влияют на жизнь людей, на их тела, на распорядок труда, на жизнь и смерть людей. Следовательно, если мы желаем изучить устроение и последствия капиталистической эксплуатации, что мы будем исследовать? Где мы увидим ее выражение? В дискурсах, в широком смысле этого слова, т. е. в реестрах для регистрации коммерсантов, в ставках зарплаты, в таможенных тарифах. Мы также находим её в дискурсе в более строгом смысле этого слова: в решениях, принятых административными советами, в фабричных распорядках, в фотографиях (sic) и т.д. Всё это в некотором смысле — различные элементы дискурса. Однако не существует единственного универсума дискурса, вне которого мы находимся и который мы затем подвергаем изучению. Мы можем, например, исследовать моральный дискурс, служащий капитализму и его представителям, капиталистической власти для того, чтобы показать, что спасение достигается трудом без каких-либо требований увеличения зарплаты. Начиная с конца XVIII в. до конца XIX в. подобная «трудовая этика» представляет чрезвычайно важный тип дискурса. Моральный дискурс, обнаруживаемый нами в католических катехизисах, в протестантских духовных наставлениях, в школьных учебниках, в газетах и т. д. Мы можем также привлечь весь этот корпус, всю совокупность капиталистического морального дискурса и путем анализа продемонстрировать, какой стратегической цели он отвечает, установив связь между дискурсом и самой практикой капиталистической эксплуатации. И в этот самый момент капиталистическая эксплуатация послужит нам внедискурсивным элементом для изучения подобных моральных дискурсов. Во всяком случае верно, что подобные практики, процессы капиталистической эксплуатации могут быть определенным образом познаны на основе известных дискурсивных элементов.

Одним словом, мы вполне можем использовать иной метод, не противоречащий первому. Взять, например, капиталистические экономические дискурсы: можно задать вопрос о том, каким образом на капиталистических предприятиях была создана бухгалтерия. Можно составить историю контроля, проводимого капиталистическим предприятием, начиная с рассчитываемых зарплат, появляющихся в конце Средних веков, и вплоть до гигантской национальной бухгалтерии наших дней. Вполне уместно провести анализ подобного типа дискурса с тем, чтобы показать, какой стратегии он соответствует, чему он служит, каково его значение в экономической борьбе. На основе чего можно было бы все это сделать? На основе определенных практик, познаваемых с помощью других дискурсов.

Э. Пелегрину: Вы утверждаете, что отношения между психоаналитиком и пациентом являются отношениями власти. С этим согласен, однако я не думаю, что психоанализ обязательно вводит властное отношение, где аналитик обладает властью и анализируемый этой власти подчиняется. Если так происходит, то я могу сказать вам, что это плохой анализ, что он плохо проведен и трансформировался в направляющую психотерапию. Аналитик начинает играть замещающую, господствующую роль. И это — уже не аналитик. По правде говоря, если аналитик и обладает властью, то это власть, которой его наделяет пациент. Ведь пациенту необходимо, чтобы аналитик обладал властью, поскольку, с определенной точки зрения, пациент зависим от власти аналитика. К тому же зачастую происходит так, что пациент наделяет аналитика всемогуществом, что является отражением желания всемогущества со стороны пациента. Тогда весь анализ в итоге сводится к исследованию власти, каковой пациент желает наделить аналитика. Анализируемый стремится уйти от лечения и от исследования с тем, чтобы аналитик встал на его место в его жизни. Если анализ проводится хорошо, аналитик обязан на самом деле исследовать и разрушать подобный démarche[21] переноса, с помощью которого пациент стремится наделить его властью, признать за

ним власть, которую тот не может принять, которую тот должен попытаться растворить в атмосфере человеческого понимания, в атмосфере полного равенства, в атмосфере поиска истины.

М. Фуко: Эта дискуссия крайне важна. С 1913 г.[22] уже около шестидесяти лет мы можем говорить о существовании психоанализа в Бразилии и Германии (не во Франции, поскольку в то время французы ничего об этом не знали). И тогда споры были столь же яростными, как и сегодня. Однако какие вопросы они затрагивали? Вопрос о том, всё ли сексуально по своей природе. Другими словами, темой спора являлся вопрос о сексуальности, о вездесущности и охвате сексуальности, что вызывало настолько же бурные споры.

Я нахожу замечательным то, что мы уже пятнадцать минут обсуждаем психоанализ, а слова «сексуальность», «либидо» и «желание» практически не были произнесены. Для меня, — а я уже по прошествии многих лет пытаюсь всё рассматривать в понятиях властных отношений, — очень радостно видеть, как сейчас обсуждают психоанализ. Я думаю, что мы сейчас переживаем полное преобразование традиционных проблем.

Я не знаю, появилась ли уже в Бразилии книга Кастеля «Психоаналитизм»[23], вышедшая у нас три недели назад. Робер Кастель — мой друг, мы вместе работали. Он развивает идею о том, что в конце концов аналитик стремится всего лишь сместить, изменить, в итоге возобновить отношения власти, существовавшие в традиционной психиатрии. Я несколько неуклюже объяснил это в конце книги «История безумия». Однако Кастель эту тему разрабатывает серьезно в понятиях властных отношений, документально обосновывает, приводит документы из психиатрической, психоаналитической и психотерапевтической практики. Полагаю, что это очень интересная работа, которая, однако, способна глубоко задеть психоаналитиков. Что любопытно, книга вышла в марте, а когда я уезжал из Франции в начале мая, газеты так и не решались писать о ней.

Когда вы говорите, что психоаналитик обязан разрушать властные отношения, я с вами соглашаюсь. Я согласен, поскольку думаю, что вполне возможно вообразить определенное взаимоотношение, устанавливающееся между двумя или несколькими индивидами, которое бы имело функцией попытаться овладеть властными отношениями и полностью их разрушить; наконец, попытаться хоть как-то контролировать их, поскольку отношения власти пронизывают нашу плоть, наше тело, нашу нервную систему. Идея психотерапии, взаимоотношений в группе, которые попытались бы полностью разрушить такие властные отношения, является в основе своей весьма плодотворной идеей, и было бы замечательно, если бы психоаналитики рассмотрели отношение власти в самой системе психоаналитического проекта.

Однако надо сказать, что психоанализ, в том виде, как его сейчас практикуют, за столько-то франков за сеанс, не оставляет возможности думать, что он является разрушением властных отношений. Вплоть до настоящего момента он проводится как стандартизация.

Э. Пелегрину: Существует ряд важных признаков обновления, например, антипсихиатрия, аргентинское движение; и, конечно, вы уже знаете об итальянской психоаналитической группе, превосходной группе, порвавшей с Интернационалом и основавшей IV Интернационал. Таким образом, надо рассматривать не один-два отдельных случая, создающих видение психоанализа как в целом подавляющей структуры. Я думаю, что сегодня подобная концепция не соответствует реальности; существует также набирающее силу движение, которое как раз-таки и занимается радикальной проблематизацией власти. Что и подтверждает то, что психоанализ является процессом разрушения властных отношений формального подчинения.

М. Фуко: Повторяю, что я не психоаналитик, однако я удивляюсь, когда слышу, будто психоанализ — это разрушение властных отношений. Я бы сказал, что в настоящее время в психотерапевтической среде есть несколько человек,

которые, отталкиваясь от различных экспериментов и практик, стремятся понять, каким образом возможно создать психотерапию, не подчиняющуюся отношениям власти. Мы можем назвать их имена, однако мы не можем сказать, что это и есть психоанализ. Те, кто стремится разрушить отношения власти, сталкиваются со значительными сложностями и о своих попытках отзываются с похвальной сдержанностью.

Э. Пелегрину: Однако сегодня существуют психоаналитики и психоаналитики. К счастью, мы утратили некогда присущее нам монолитное единство.

М. Фуко: Позвольте мне высказаться как историку. Рассматривая психоанализ как культурный феномен, обладавший реальным влиянием в западном мире, мы можем сказать, что психоанализ в целом, как практика, выполняет функцию, аналогичную функции стандартизации. Впрочем, то же самое можно сказать и об Университете, также воссоздающем отношения власти; существует, тем не менее, несколько университетов, пытавшихся и пытающихся не следовать этой роли. Я согласен с вами в том, что касается усилий по разрушению отношений власти в психоаналитической среде в настоящее время, однако я не назвал бы психоанализ наукой, ставящей власть под вопрос. Я не назвал бы и фрейдовскую теорию попыткой оспаривания власти. Может быть, различие наших точек зрения связано с соответствующими различиями контекстов. Во Франции есть несколько человек, которых мы называем фрейдо-марксистами и которые имеют определенное идеологическое влияние. Согласно их взглядам, существуют две по сути своей революционных и критикующих современное общество теории: марксистская теория и фрейдистская теория. В основе первой лежат производственные отношения, в основе второй — отношения удовольствия; революция в средствах производства, революция в (способах удовлетворения) желании и т. д. Но даже в марксистской теории мы можем найти множество примеров возобновления отношений власти.

Л. С. Лима: Мне кажется, что основная проблема не в психоанализе; проблема в трактовке идеи власти. Способ ее нынешней трактовки превращает ее в фетиш. Иными словами: всякий раз, когда говорится о власти, думают об эксплуатации; я плачу аналитику, следовательно, я — угнетенный. Говорится об Университете, однако Фуко заплатили за то, что он нам рассказывает. Но сама по себе проблема оплаты не определяет негативного отношения. Если мы рассматриваем «власть» как реальность номер один, то любая власть будет подразумевать подавление: я обращаю власть в фетиш. Надо было бы проанализировать негативные и позитивные условия власти, поскольку, если я не провожу подобного разделения, я просто оказываюсь на пути к созданию основы для анархизма либо, в более современном академическом варианте, эрудитом движения хиппи.

С. Кац: Я хотел бы добавить, что не вижу, в чем вред от анархистских мыслей хиппи. По моему мнению, Делёз — хиппи и анархист, и я не вижу, что здесь плохого.

М. Фуко: Я совершенно не хотел отождествлять власть с подавлением. Почему? Прежде всего потому, что я думаю, что единственной власти не существует, но в обществе имеют место многочисленные, разнообразные, разноуровневые, опирающиеся друг на друга, противодействующие одни другим отношения власти. Самые разные отношения власти действуют в рамках одного института; так, например, в половых отношениях мы находим отношения власти, и было бы упрощением сказать, что эти отношения являются проекцией классового господства. И со строго политической точки зрения в некоторых западных странах политическая власть осуществляется индивидами и социальными классами, не имеющими никакого экономического влияния. Такие властные отношения трудноуловимы, они располагаются на разных уровнях, и мы не можем говорить об *одной* власти, но, скорее, можем только описывать отношения власти; это сложная задача, предполагающая длительный процесс. Мы можем изучать их с точки зрения психиатрии, общества, семьи.

Подобные отношения имеют столько компонентов, что не могут быть определены как угнетение или обобщены в одной фразе: «Власть подавляет». Это неверно. Власть не может угнетать по двум причинам: во-первых, поскольку она доставляет удовольствие, по крайней мере некоторым людям. Мы находим целую либидинальную экономику власти, прямо-таки эротику власти; всё это доказывает, что власть не только угнетает. Во-вторых, власть способна создавать. На вчерашней лекции я постарался показать, что такие явления, как отношения власти, захвата и т. д., имеют такое чудесное порождение, как тип знания, трансформировавшийся в enquête и вызвавший появление целого ряда других знаний. Одним словом, я не одобряю упрощенческий анализ, рассматривающий власть как единое целое. Кто-то сказал, что революционеры стремятся захватить власть. В этом отношении я гораздо ближе к анархистам. Надо сказать, что я не являюсь анархистом в том смысле, что не допускаю полностью негативную концепцию власти; однако я не согласен с вами, когда вы говорите, что революционеры стремятся взять власть. Или, скорее, я согласен, добавляя «Слава Богу! Да». Для подлинных революционеров захват власти означает захват сокровища, которое находится в руках одного класса, для передачи его другому классу, в настоящем случае пролетариату. Я думаю, что именно так они и понимают революции и захват власти. Посмотрите на Советский Союз. Там мы видим режим, где отношения власти в семье, в отношениях между полами, на заводах и в школах остались неизменными. Вопрос состоит в том, сможем ли мы при теперешнем строе преобразовать отношения власти на микроуровнях: в школе, в семье — таким образом, что, когда произойдет политико-экономическая революция, мы не обнаружили бы те же отношения власти, которые мы наблюдаем сейчас. В этом заключается проблема культурной революции в Китае...

Р. Мурару: Раз уж археология не подчиняется никакому методу, можем ли рассматривать ее как деятельность, принадлежащую к искусству?

М. Фуко: Действительно, то, что я пытаюсь делать, все меньше вдохновляется идеей создания сколько-нибудь наукообразной дисциплины. То, что я стремлюсь сделать, не связано с искусством, но представляет собой скорее род деятельности. Род деятельности, но не дисциплину. Деятельности, по существу, историко-политической. Не думаю, что история может быть полезной для политики и поставлять ей модели и примеры. Я не стремлюсь понять, допустим, в какой степени ситуация в Европе в начале XIX в. похожа на положение в остальном мире в конце XX в. Подобная система аналогий не кажется мне плодотворной. С другой стороны, мне кажется, что история может быть полезной для политической деятельности и что последняя, в свою очередь, способна служить истории, поскольку задача историка или, вернее, археолога состоит в выявлении оснований и преемственности в поведении, в психологической обусловленности, в условиях существования, во властных отношениях и т. д. Тех основ, что были заложены в определенный момент, которые заместили другие основы, а в настоящее время оказались глубоко запрятанными под иными образованиями, либо сокрытыми только потому, что они уже во многом стали частью нашего тела, нашего существования. Таким образом, мне кажется очевидным, что всё это имеет историческое происхождение. В этом смысле археологический анализ будет иметь, во-первых, функцию обнаружения неясных, внедренных в наше тело преемственностей. Отправляясь от изучения процесса их образования, мы будем иметь возможность, во-вторых, констатировать, насколько они были пригодны в прошлом и в настоящий момент; наблюдать, как они действуют внутри реальной экономии условий нашего существования. В-третьих, исторический анализ позволяет также научиться определять, с какой системой власти связаны данные основания, данные преемственности и, следовательно, с какой стороны к ним можно подступиться. Допустим, если мы сейчас желаем бороться с любыми проявлениями стандартизации в области психиатрии, мне кажется интересным понять, как в начале XIX в. установилось психиатрическое знание, возник институт психиатрии, увидеть, как она

оказалась вовлеченной в экономические отношения или, по крайней мере, в отношения полезности. По моему мнению, археология заключается в следующем: в историко-политическом исследовании, основанном не на отношениях подобия между прошлым и настоящим, но скорее на отношениях преемственности и на возможности реального определения тактических целей стратегии борьбы именно с этой точки зрения.

(Личность выступающего не установлена): Делёз говорил, что вы были поэтом. Но ведь вы только что сказали, что вы — не поэт, что археология — это не искусство, не теория, не стихи; что это практика. Может быть, археология — чудесная машина?

М. Фуко: Археология — без сомнения, машина, однако отчего же чудесная? Машина критики, машина, ставящая под вопрос определенные отношения власти, машина, которая имеет или, по крайней мере, должна иметь освободительную функцию. В той мере, в какой нам удается приписать поэзии освободительную функцию, я сказал бы, не то что археология — поэзия, но я хотел бы, чтобы она была поэзией. Я не припоминаю, где Делёз говорит, что я поэт, однако если бы я хотел бы наделить это утверждение смыслом, то он бы заключался в том, что Делёз имел в виду, что мои рассуждения не стремятся подчиняться тем же законам верификации, какие управляют «историей» в собственном смысле этого слова; взять хотя бы то, что единственная цель подобной истории — говорить правду, говорить о том, что произошло на уровне отдельных фактов, процессов и структуры преобразований. Я выразился бы гораздо более прагматически: в основе своей, моя машина пригодна; не потому, что ей удается подвести прошлое под некоторую модель, но в том, что она позволяет нам освободиться от прошлого.

А. Р. де Сант'Анна: Ранее вы сказали, что герметизм является формой контроля со стороны власти и в этом также есть отсылка к темноте лакановской мысли. С другой стороны, я

вижу у вас желание написать настолько ясную книгу, что я назвал бы малларменским проектом антималларменской книги. Тогда, если рассматривать неясность литературного дискурса, противополагая ее прозрачному дискурсу, не будем ли мы заодно с Малларме (le retour du langage)[24] и с Борхесом (l'hétérotopie)[25] наделять преимуществом все тот же непрозрачный дискурс, в особенности если мы примем во внимание, что «Ницше и Малларме решительно подвели мысль к самому языку, к его единственному в своем роде и сложному бытию»[26]?

М. Фуко: Необходимо подчеркнуть, что я не подписываюсь подо всем без ограничения, что я писал в своих книгах... На самом деле я пишу из удовольствия от письма. По поводу Малларме и Ницше я имел в виду, что во второй половине XIX в. имел место процесс, отголоски которого мы находим в таких дисциплинах, как лингвистика, и в поэтических экспериментах вроде экспериментов Малларме; существовал целый ряд течений, имевших склонность задаваться таким, grosso modo, вопросом: что такое язык? Если предшествующие исследования были, главным образом, нацелены на понимание того, как мы используем язык для передачи идей, представления мыслей, связи значений, то сейчас, наоборот, проблема стоит в исследовании возможностей языка, его материальности.

Мне кажется, поскольку мы затрагиваем проблему материальности языка, мы некоторым образом возвращаемся к проблематике софистики. Я не думаю, что возвращение к языку, погруженность в бытие языка можно отождествить с эзотеризмом. Малларме — автор не совсем ясный, он и не стремился быть ясным, однако мне не кажется, что подобный эзотеризм обязательно следует из обращения внимания на вопросы бытия языка. Если мы рассматриваем язык как ряд фактов, обладающих материальным статусом, то такой язык представляется злоупотреблением властью, поскольку его можно использовать определенным образом, настолько неясным, что он будет навязан извне тому, кому он адресован, создавая неразрешимые проблемы понимания либо

проблемы повторного использования, использования аргументов против него самого, реагирования, критики и т. д. Поворот к бытию языка, таким образом, не связан с эзотерической практикой.

Я хотел бы добавить, что археология, как определенный вид историко-политической деятельности, не обязательно транслируется в книгах, в речах, в статьях. В итоге на самом деле меня смущает именно необходимость записывать всё и помещать в книгу. Мне кажется, что речь идет о практической и в то же время теоретической деятельности, которая должна осуществляться посредством книг, рассуждений и дискуссий, подобных сегодняшней, посредством политических действий, живописи, музыки...

ПРИМЕЧАНИЯ

I

1. В данном случае речь идет о таких вещах, как «язык науки», «язык литературы», а не «английский» или «немецкий» языки. — *Прим. ред.*

2. «Расследование» и «научное исследование» одновременно, по-французски в первоначальном тексте.

3. «Допрос», по-французски в первоначальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

4. «Дознание», по-французски в первоначальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

5. *Nietzsche F.*, Vérité et Mensonge au sens extra-moral (1873; trad. M. Haar et M. de Launay)//Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1975. T. 1, vol. II: Ecrits posthumes (1870—1873). P. 277.

6. *Nietzsche F.*, Le Gai Savoir (1883; trad. De la 2e éd. de 1887, par P. Klossowski), livre V, § 353: De l'origine des religions//Ibid. 1967. P. 238—239. [Ср. в переводе на русский язык: *Ф. Ницше.* Веселая наука/Пер. с нем. К. А. Свасьяна//*Ф. Ницше.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 673—674. — *Прим. ред.*].

7. «Хочет ли кто-нибудь посмотреть вниз и вглядеться в секрет, как на земле *фабрикуются идеалы*?.. Эта мастерская, где фабрикуют идеалы, — мне кажется, она вся провонялась ложью» (*Ницше Ф.* Генеалогия морали, рассмотрение первое, § 14 / Пер. с нем. К. А. Свасьяна//*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 432, 433).

8. *Ницше Ф.* Веселая наука, книга III, § 109/Пер. с нем. К. А. Свасьяна//*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 582.

9. Там же. С. 583.

10. *Ницше Ф.* Веселая наука, книга IV, § 333/Пер. с нем. К. А. Свасьяна//*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 651—652.

11. Перевод Клоссовского (éd. 1982. Т. 5. Р. 222) предлагает иной вариант: стремление иронизировать (*Verlachen*), сетовать (*Beklagen*), позорить (*Verwünschen*). — *Прим. франц. изд.*

12. *Ницше Ф.* Генеалогия морали, рассмотрение третье, § 12/ Пер. с нем. К. А. Свасьяна//*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 490.

13. *Nietzsche F.*, La Volonte de Puissance (1885—1888, trad. G. Bianquis), t. I, livre I: Critique des valeurs supérieueres, papportées à la vie, § 175. P. 92.

14. По-французски в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

II

1. *Deleuze G. Guattari F.*, Capitalisme et Schizophrénie, t. I: L'Anti-Œdipe, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

2. Господство силы (*др.-греч.*). — *Прим. ред.*

3. *Софокл.* Царь Эдип/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 5—58.

4. *Гомер.* Илиада. Песнь 23/Пер. с др.-греч. Н. И. Гнедича. Л.: Наука, 1990. С. 322—341. — *Прим. ред.*

5. По-французски в тексте. — *Прим. франц. изд.*

6. *Гомер.* Илиада. Песнь 23, 581—585/Пер. с др.-греч. Н. И. Гнедича. Л.: Наука, 1990. С. 334. — *Прим. ред.*

7. *Софокл.* Царь Эдип, 642—648/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 26—27.

8. По-французски игра слов: devin — divin («прорицатель» и «божественный» — два варианта одного слова).

9. Происходит от σδμβάλλω — «бросать вместе», а затем «сличать». — *Прим. ред.*

10. Согласно древнегреческо-русскому словарю τύραννος (тиран) — это человек, захвативший власть в республике. Царь Лай, в отличие от Эдипа, называется словом «αναξ». — *Прим. пер.*

11. *Софокл.* Эдип в Колоне, 273—277, 547—548/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 70, 80—81.

12. Ср. с русским переводом, где упрек Эдипа Тиресию передан следующим образом: «И ныне ты меня замыслил свергнуть, чтобы с Креонтом дружбу завести!» (Софокл. Царь Эдип, 399—400/ Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 18).

13. Там же, 532—542. С. 22.

14. В русском переводе вестник говорит Эдипу: «Нет общей крови у тебя с Полибом» (Софокл. Царь Эдип, 1016—1018/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990. С. 40).

15. В русском переводе: Софокл. Царь Эдип, 1202/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 48.

16. *Софокл.* Царь Эдип, 1522—1523/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 58.

17. Властвовать (*др.-греч.*). — *Прим. пер.*

18. Властителем (*др.-греч.*). — *Прим. ред.*

19. Царственным правителем (*др.-греч.*). — *Прим. ред.*

20. Выпрямлять (*др.-греч.*). — *Прим. пер.*

21. В русском переводе: Софокл. Царь Эдип, 629—630/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 26.

22. *Hérodote,* Histoires. Trad. Ph. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, “Collection des universités de France”, 1946, livre V: Terpsichore, § 92. P. 126—127. Кипселос правил в Коринфе с 657 по 627 год до н. э.

23. В русском переводе: Софокл. Царь Эдип, 627—628/Пер. с др.-греч. Ф. Ф. Зелинского//*Софокл.* Драмы. М.: Наука, 1990. С. 26.

24. Умению, искусству (*др.-греч.*). — *Прим. пер.*

25. Сравни русское «видеть» — «ведать», одного корня. — *Прим. пер.*

26. Тут подходит русское слово «впередсмотрящий». — *Прим. пер.*

27. Тессера — четырехугольная табличка, игравшая роль жетона или билета. — *Прим. пер.*

28. Навуходоносор, другая легенда о котором представлена в Библии. — *Прим. ред.*

29. Имеются в виду функции индоевропейского общества: политическая власть, то, чем занимались воины, религия и сельское хозяйство. — *Прим. пер.*

30. *Dumézil G.*, Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européen de la société et sur les origines de Rome, Paris, Gallimard, 1941. Mythe et Épopée, t.1: L’Idéologie des trois fonctions dans les épopées indo-européens, Paris, Gallimard, 1968.

31. Одна из основных идей крупнейшего французского индоевропеиста и кавказоведа Ж. Дюмезиля — наличие в индоевропейском обществе трех сословий: воинов, жрецов и крестьян (такого четкого разделения не было, к примеру, у семитов). — *Прим. ред.*

III

1. Испытания (*франц.*). — *Прим. перев.*

2. «Шифтер» — грамматический термин, означающий оператор перевода одних категорий в другие, например, глагол-связку. — *Прим. перев.*

3. «Апофатический» — устанавливающий истину через отрицание. — *Прим. перев.*

4. «Книга судного дня», кадастровая книга (земельная опись Англии, произведенная Вильгельмом Завоевателем в 1085—1086 годах; считалась основным документом при разборе тяжб о недвижимости). — *Прим. ред.*

5. Тем более; и подавно (*лат.*). — *Прим. ред.*

IV

[1] *Bentham J.*, Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force, Paris, Imprimerie nationale, 1791 (réédité par Pierre Belfond, 1977).

[2] *Beccaria C. de*, Dei Delitti e delle Pene, Milan, 1764 (Traité des délits et des peines, trad. Collin de Plancy, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1979).

[3] *Уэсли Джон* (1703—1791) — основатель методизма. — *Прим. ред.*

[4] Греческое слово «епископ» буквально означает то же, что и латинское «инспектор»: надзиратель. — *Прим. ред.*

[5] *Watson R.; évêque de Llandaff*, A Sermon Preached Before the Society for the Suppresion of Vice, in the Parish Church of St George (3 mai 1804), Londres, Printed for the Society for the Suppresion of Vice, 1804. «Общество за уничтожение порока и религиозное обучение» в 1802 году пришло на смену «Обществу за воззвание против порока и безнравственности», основанного в 1787 году в поддержку воззвания Георга III.

[6] Королевский указ об изгнании или заточении без суда и следствия (*франц.*). См.: Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille (présenté par A.Farge et M.Foucault), Paris, Gallimard-Julliard. Coll. "Archives". № 91, 1982.

V

1. *Julius N.H.*, Vorlesungen über die Gefängnissenkunde, Berlin, Stuhr, 1828 (Leçons sur les prisons, présentés en forme cours au public de Berlin en l'année 1827. Trad. Lagarmitte, Paris, F. G. Levrault, 1831).

2. *Leçons sur les prisons.* T. 1. P. 384—386.

3. *Ibid.* P. 384.

4. *Treilhard J.-B.*, Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminel, Paris, Hacquart, 1808. P. 2.

5. На французском в первоначальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

6. Речь идет об уставе шелкоткацкой фабрики в Жужурье (департамент Эн), 1840. Приведен Мишелем Фуко в книге «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975).

7. 1) Приютами, ночлежками; 2) психиатрическими больницами (*англ.*). — *Прим. ред.*

8. *Goffman E.*, Asylums, New York, Doudleday, 1961 (Asiles. Etudes sur la condition morale des malades et autres exlus. Trad. C. et L.Laîné, Paris, Ed. de Minuit, coll. "Le sens commun", 1968).

9. На французском в первоначальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

КРУГЛЫЙ СТОЛ

1. *Deleuze G., Guàttari F.*, Capitalisme et Schizophrénie. T. 1: L'Anti-Œdipe, Paris, Ed. de Miniut, 1972.

2. Не полностью сохранившийся фрагмент. — *Прим. франц. изд.*

3. Фрагмент приведен не полностью. — *Прим. франц. изд.*

4. «Принуждение», на французском в тексте. — *Прим. франц. изд.*

5. «Принуждения», на французском в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

6. «Принуждению», на французском в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

7. *Spitz R.*, «Hospitalism: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood»//The Psychoanalytic Study of the Child, Londres, Imago Publishing, 1945. T. 1.

8. «Субъект», на французском в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

9. На французском в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

10. 1. Лекарство; 2. Средство (*др.-греч.*). В данном случае: средство достижения риторической победы. — *Прим. перев.*

11. В этом месте запись неразборчива. — *Прим. франц. изд.*

12. В португальском переводе следует: «мне представляется более характерным, нежели то, что происходило во время Платона». — *Прим. франц. изд.*

13. «Высказывание» на французском в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

14. Одержимости, навязчивой идеи (*франц.*). — *Прим. перев.*

15. Империализм означающего (*франц.*). — *Прим. перев.*

16. Порвать с империализмом означающего (*франц.*). — *Прим. перев.*

17. Предложить языковую стратегию (*франц.*). — *Прим. ред.*

18. Испытания (*франц.*). — *Прим. ред.*

19. Исследования, расследования (*франц.*). — *Прим. ред.*

20. Вытеснение эдипова комплекса (*франц.*). — *Прим. ред.*

21. Способ (*франц.*). — *Прим. ред.*

22. Фрейд не объявлял о создании психоаналитической группы в Бразилии вплоть до 1928 года.

23. *Castel R.*, Le Psychanalysme, Maspero, coll. "Textes à l'appui: psychiatries", 1973.

24. «Возвращение к языку», на французском в оригинальном тексте. — *Прим. франц. изд.*

25. Гетеротопия (*франц.*). — *Прим. ред.*

26. Цитата из «Слова и вещи», Paris, Gallimard, 1996, p. 317. [Ср. в русском переводе: «Так, путем более длинным и неожиданным мы приходим к тому самому месту, на которое указали Ницше и Малларме, когда один задал вопрос: «Кто говорит?», а другой увидел, как ответ просвечивает в самом Слове. Вопрошание о том, что же такое язык в его бытии, возобновляется здесь во всей его настоятельности» (М. Фуко. Слова и вещи/Пер. с франц. СПб.: А-сад, 1994. С. 400). — *Прим. ред.*].

РЕВОЛЮЦИЯ ГОЛЫХ РУК[1]

Тегеран. Короли прошедшего века были, в целом, довольно покладистыми. Их видели отъезжающими ранним утром, покидающими дворец в тяжелых черных каретах, оставляющими власть нетерпеливому и учтивому министру. Были ли должностные лица более боязливыми, нежели сейчас, менее привязанными к власти, более чувствительными к ненависти или, может быть, попросту хуже вооруженными? Правительства всегда с легкостью рушились, когда народ выходил на улицу.

В XX в. для свержения режима нужно нечто большее, нежели «волнения». Необходимы оружие, штаб, организация, подготовка... Происходящее в Иране вполне способно взбудоражить сегодняшних наблюдателей. Они не находят в этих событиях ни китайской, ни кубинской, ни вьетнамской моделей, но только штормовую волну, лишенную военного аппарата, авангарда, партии. То, что происходит, также невозможно сравнить с движениями 1968 г., поскольку демонстранты с плакатами и цветами выдвигают конкретную политическую цель; они атакуют шаха и его режим; как раз в эти дни происходит его ниспровержение.

Когда месяц назад я покидал Тегеран, все очень сомневались в необратимости этого процесса. Ведь можно было считать, что все происходит слишком медленно. Движение вполне могло быть резко остановлено: реками крови, по мере того как оно становилось более интенсивным; раздробленностью, по мере того как оно расширялось; оцепенением, если бы оно оказалось неспособным определить свою программу. Ничего из этого не произошло и отныне всё развивалось очень быстро.

Первый парадокс и основная причина ускорения: на протяжении десяти месяцев население боролось с режимом, считающимся одним из наиболее хорошо вооруженных, и с одной из самых грозных полицейских систем. И только

невооруженные люди, не имеющие доступа к оружию, их упорство и смелость сдерживают армию: мало-помалу она останавливается и не решается стрелять. Два месяца назад она оставила от трех до четырех тысяч человек убитыми возле площади Джале; вчера перед неподвижными солдатами прошли двести тысяч. Правительство было вынуждено пустить в действие команды провокаторов: они не дали никакого результата. Чем ближе подходил решающий момент, тем менее вероятным представлялось применение оружия. Подъем всего населения погасил гражданскую войну.

Второй парадокс: восстание было лишено раздробленности и конфликтов. Возобновление работы университетов могло вывести на передний план студентов, настроенных, в отличие от сельских мулл, прозападно и промарксистски. Освобождение более тысячи политических заключенных могло привести к конфликту между старыми и новыми оппозиционерами. И наконец, главным образом, забастовка рабочих-нефтяников могла, с одной стороны, встревожить буржуазию базара, а с другой — раздробить круг чисто профессиональных требований: современный индустриальный сектор мог отделиться от сектора «традиционного» (и прекратить сопротивление сразу после повышения зарплаты, на что и рассчитывало правительство). Однако ничего подобного не произошло. Более того: бастующие рабочие предоставили движению грозное экономическое оружие. Остановка заводов по перегонке нефти истощила ресурсы правительства и придала иранскому кризису международное измерение. Для клиентов Ирана шах стал преградой для получения снабжения. Забавный ответ тем, кто когда-то скинул Моссадыка[2] и восстановил монархию, для того чтобы иметь возможность лучше контролировать нефть.

Третий парадокс: отсутствие долгосрочных целей не является фактором слабости. Напротив. Именно то, что у движения нет программы, именно то, что отдается мало приказов, свидетельствует о том, что они выражают ясную, упорную, практически единодушную волю.

Сегодня Иран находится в состоянии всеобщей политической забастовки. Я хочу сказать: в состоянии забастовки *по отношению* к политике. Что означает две вещи: нежелание того, чтобы продолжала существовать действующая система, чтобы оставались действенными орудия власти, администрация и экономика. А также отказ устраивать политическую борьбу за будущее государственное устройство, за социальный выбор, за внешнюю политику, за смещение должностных лиц. Нельзя сказать, что эти вопросы не обсуждаются; однако обсуждение ведется таким образом, что подобные вопросы не дают кому бы то ни было преимущество в политической борьбе. Ощетинившись, иранский народ стал похож на ежа: его политическая воля в том, чтобы не дать политике «за что схватиться».

Таков исторический закон: чем проще воля народа, тем сложнее задача политических деятелей. Безусловно, это объясняется тем, что политика не есть то, чем она себя представляет, а именно выражение коллективной воли; политика свободно дышит только там, где воля народа раздваивается, колеблется, кажется самой себе нерешительной и неясной.

Пока что напрашиваются два решения, придающие воле всего народа к изменению режима политическое выражение. Существует решение Али Амини, прежнего шахского премьер-министра и сторонника компромисса. Оно предполагает, что в данном случае мы имеем дело лишь с практически аффективным отторжением личности шаха и методов его правления и желанием того, чтобы правитель исчез, чтобы режим был либерализован, а политическая жизнь имела возможность идти своим чередом. Карим Санджаби, лидер Национального фронта, политик, оставшийся от команды Моссадыка, несомненно, видит ситуацию шире и яснее и желает, чтобы свержение монархии произошло в форме референдума. Это способ свержения шаха еще до получения итогов референдума, сам принцип которого ставит под вопрос наследственное правление, существовавшее в течение тридцати пяти лет. Это также способ добиться еще до официального упразднения монархии признания

политической жизни и деятельности партий, поводом для чего станет кампания по референдуму: на следующий день после референдума, в итогах которого никто не сомневается, Иран обнаружит, что у него больше нет правителя и, может быть, даже конституции, но есть уже действующая политическая арена. Все свидетельствует о том, что Национальный фронт не даст «зеленый свет» политическому опыту Амини и возьмется за организацию референдума по поводу сохранения монархии.

Однако есть одна сложность. Аятолла Хомейни и поддерживающие его религиозные деятели желают добиться отставки шаха без участия политических партий, единственно силой воодушевляемого ими народного движения. Они выковали или, по крайней мере, укрепили коллективную волю, оказавшуюся достаточно сильной для того, чтобы развалить самую полицейскую монархию мира. Они не настаивают на том, что референдум приведет к выражению воли народа в политической коалиции. Однако надо признать, что довольно сложно отказаться от какой бы то ни было формы всенародных выборов во имя народной воли. Поэтому Хомейни сегодня утром предложил иной вариант референдума: он состоится после отставки шаха, которая произойдет единственно силой нынешнего движения и приведет к утверждению «исламского правительства». Политические партии, таким образом, окажутся в весьма неудобном положении: им придется либо отказаться от одной из основных задач народного движения (и тогда политики создадут оппозицию религиозным деятелям и ничего от этого не выиграют), либо загодя связать самим себе руки, приняв форму правления, где их участие будет весьма ограниченным. Аятолла в то же время указал на две опасности: на вероятность гражданской войны в случае, если шах останется, и на исключение из движения любого индивида и любой партии, высказывающихся за временное сохранение династии, даже лишенной власти. Это равнозначно призыву к «политической забастовке».

Сегодня уже не спрашивают: уйдет или нет Мохаммед Реза? Если не произойдет непредвиденного поворота событий, то

он уйдет. Однако сейчас вопрос состоит в том, какую форму примет безоружная воля масс, сказавших «нет» своему правителю и обезоружившая его. Вопрос в том, когда и каким образом всеобщая воля уступит место политике, вопрос в том, желает ли она этого и должна ли она это сделать. Такова практическая проблема всех революций, такова теоретическая проблема любой политической философии. Надо признать, что нам, жителям Запада, неуместно давать иранцам совет в этой ситуации.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Una rivolta con le mani nude, Corriere della sera. Vol. 103. № 261, 5 novembre 1978. P. 1—2.

2. *Моссадык* (1882—1967) *Мохаммед* — иранский политический деятель, премьер-министр Ирана в начале 1950-х годов. В бытность премьер-министром в 1951 году принял решение о национализации Англо-Иранской нефтяной компании, которая контролировала нефтяную промышленность Ирана. Был отстранен от власти в результате государственного переворота 1952 года, подготовленного американскими спецслужбами и осуществленного силами иранской реакции. Вплоть до самой смерти находился под домашним арестом. — *Прим. ред.*

ИСКУССТВО ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ[1]

Анализируя некоторые аппараты безопасности, я попытался рассмотреть, как возникли специфические проблемы населения, и, чуть пристальнее взглянув на одну из таких проблем, вскоре возвратился к проблеме правительства. В сущности, в первых лекциях речь шла обо всей серии «безопасность — население — правительство». Теперь же я хотел бы попытаться разобраться с проблемой правительства отдельно.

Как в Средние века, так и в греко-римскую античность неизменно существовали трактаты, имевшие вид «Советов государю» по поводу того, как себя вести, как исполнять властные полномочия, как добиваться расположения и уважения подданных; советы относительно того, как любить Бога, повиноваться Богу и претворять в жизнь в «Граде Земном» Закон Божий... Однако поражает то, что начиная с XVI в., а именно с середины XVI до конца XVIII в. наблюдается развитие и расцвет весьма значительной серии трактатов, имевших форму не просто «Советов государю» или «Науки политики», но чего-то среднего между советами государю и трактатом по политической науке — «искусства управления». В XVI в. проблема правления ставится по самым разным поводам одновременно в самых разных аспектах. Например, в виде проблемы правления как «властвования собою». В XVI в. возвращение к стоицизму фокусируется на вновь ставшей актуальной проблеме: «Как управлять самим собой?» Или, допустим, в виде проблемы управления душами и поведением — в чем, безусловно, и состояла основная задача католического и протестантского духовенства. Или как управление детьми, и в этом заключались великие задачи педагогики, появившейся и развивавшейся в XVI в. И наконец (может быть, наконец), как управление государством, осуществляемое государями. Как управлять собой, как быть управляемым, как управлять другими, с чьим управлением следует соглашаться, как действовать, чтобы стать по возможности

наилучшим правителем. Мне представляется, что все эти проблемы во всей своей напряженности и многообразии весьма характерны для XVI в. — и все это, весьма схематически говоря, в точке пересечения двух процессов. Процесса, конечно же, разрушавшего феодальные структуры и в то же время учреждавшего и обустраивавшего крупные территориальные, административные и колониальные государства; и затем — совсем несходного с ним движения, которое, впрочем, перекликалось с первым и — с возникновением Реформации и Контрреформации — подвергло сомнению способ, каким люди должны быть духовно ведомы к спасению на этой земле.

С одной стороны, речь идет о движении государственной централизации, с другой стороны, о движении религиозной раздробленности и раскола: именно здесь, на пересечении этих двух движений в XVI в. была, как я полагаю, с особенной напряженностью поставлена проблема: как быть управляемым, кем именно, до какой степени, с какими целями, какими методами? Эта проблема затрагивала управление в целом.

Во всех многочисленных и однообразных текстах об управлении, которые зарождаются или, по крайней мере, всплывают в XVI в. и, претерпев изменение, которое я попытаюсь вскорости обозначить, распространяются до начала XVIII в., я хотел бы всего лишь выделить ряд любопытных моментов. Я желал бы обозначить ряд вопросов, касающихся определения того, что́ понимается под управлением государством; того, что мы называем, если угодно, «правительством» в его политическом выражении. Для этого проще всего было бы сопоставить эту груду текстов об управлении с одним-единственным текстом, каковой с XVI по XVIII в. непрестанно, прямо или косвенно, служил для этой литературы об управлении своего рода объектом отторжения и в связи с которым, как противопоставление и как отрицание, формировались тексты о правлении: эта книга-жупел — безусловно, «Государь» Макиавелли[2]. Интересно проследить взаимодействие этого текста со всеми текстами, которые ему следовали или же критиковали и отвергали его.

Для начала необходимо вспомнить, что поначалу к «Государю» Макиавелли ненависти не испытывали, он даже восхвалялся современниками и их ближайшими потомками и стал вновь почитаемым как раз в конце XVIII в. или, вернее, в самом начале XIX в., а именно в ту пору, когда литература, посвященная искусству управления, постепенно исчезала. «Государь» Макиавелли вновь всплывает в начале XIX в., правда, по преимуществу в Германии, где его перевели, представили и откомментировали такие выдающиеся ученые, как А.В. Реберг[3], Х. Лео[4], Ранке[5], Келлерман. Подобное происходило и в Италии, в ситуации, которую стоило бы проанализировать: в контексте, с одной стороны, наполеоновских войн, хотя этот же контекст вызвал Французскую революцию и проблему революции в Соединенных Штатах: каким образом и при каких условиях возможно сохранять власть суверена над государством? Сходным образом благодаря Клаузевицу возникает проблема взаимосвязи между политикой и стратегией; возрастает политическое значение взаимодействия сил и расчета соотношения сил как принципа познаваемости и осмысления международных отношений, чему стал подтверждением Венский конгресс в 1815 г.; наконец, была поставлена проблема территориального единства Италии и Германии, а ведь, как вам известно, Макиавелли был как раз одним из тех, кто пытался определить условия обретения Италией территориальной целостности.

Именно в этой атмосфере Макиавелли вновь встает на повестку дня в начале XIX в. Однако в период между эпохой в начале XVI в., когда Макиавелли воздавали честь, и его новым открытием и переоценкой в начале XIX в. определенно присутствует длительная традиция антимакиавеллиевской литературы. Иногда в явной форме: взять, к примеру, целую серию книг, которые происходили по преимуществу из католической, а зачастую даже из иезуитской среды; у нас есть, например, текст Амброджо Полити, называющийся «Disputationes de libris a christiano detestandis»[6], «Разговоры о книгах, к которым христианин должен питать отвращение»; имела место также книга малоизвестного автора, имевшего несчастье носить фамилию Жантийе

(Gentillet)[7] и имя Инносан (Innocent):[8] Инносан Жантийе написал одну из первых антимакиавеллиевских книг, которая называется «Рассуждения о средствах верного управления против Никколо Макиавелли»[9]; кроме того, впоследствии в откровенно антимакиавеллиевской литературе можно отметить книгу Фридриха II, датированную 1740 г.[10] Однако существуют также тексты, занимающие позицию скрытого дистанцирования и глухого противодействия в отношении Макиавелли. Таковы, например, опубликованная в 1580 г. книга англичанина Томаса Элиота под названием «Правитель»[11]; книга Паруты относительно «Совершенствования политической жизни»[12] и, может быть, одна из первых, на которой я и остановлюсь, — книга Гийома де ла Перьера «Политическое зерцало», опубликованная в 1555 г.[13]

Независимо от того, явным или завуалированным был этот антимакиавеллизм, важно то, что у него были не только негативные функции воспрепятствования, осуждения и отторжения неприемлемого; антимакиавеллиевская литература является позитивным жанром со своим собственным объектом, своими понятиями, своей стратегией, и именно в этом качестве, в этой его позитивности я и хотел бы его рассмотреть.

Что мы находим в подобной открытой или косвенной критике Макиавелли? Безусловно, мы видим крепко укоренившиеся негативные представления о мысли Макиавелли; критики создают или реконструируют Макиавелли противником, который, впрочем, им необходим, чтобы сказать то, что надо сказать. И как охарактеризовать этого, в той или иной степени воссозданного государя, с которым все сражаются?

Во-первых, согласно нижеследующему принципу: у Макиавелли государь занимает исключительное, внешнее и трансцендентное положение по отношению к своему государственному статусу. Государь (князь) Макиавелли получает княжество либо по наследству, либо приобретая, либо завоевывая его; во всяком случае, государь не сливается с ним воедино и «располагается» вне княжества. Государя сопрягает со своим положением связь через насилие, через традицию либо через заключение договоров, сообщничество и согласие с другими правителями — неважно, каким именно образом;

во всяком случае, это чисто синтетическая связь: не существует основополагающей, сущностной, естественной и правовой принадлежности статуса князю. Экстериорность и трансцендентность князя — вот принцип. Королларий этого принципа: насколько такое отношение является внешним, настолько оно хрупко и непрестанно находится под угрозой. Под угрозой извне — в виде врагов государя, желающих захватить или вернуть себе княжество; а также под угрозой изнутри: не существует *априорной*, не требующей доказательств причины, по которой подданные обязаны принимать авторитет государя. В-третьих, из этого правила и его короллария выводится следующий императив: целью осуществления власти должны быть, разумеется, поддержание, укрепление и защита княжества, понятого не как сочетание подданных с территорией их проживания, не как, если угодно, «объективное княжество», но как отношение князя к тому, чем он обладает: к унаследованной им территории и к повинующимся ему подданным. Речь идет о том, чтобы защищать княжество в этом смысле — как отношение князя к своим подданным и к своей территории, но не о том, чтобы защищать территорию и ее жителей напрямую и непосредственно; и именно на сохранение подобной хрупкой связи государя со своим княжеством и направлено искусство быть государем в изложении Макиавелли.

К тому же из вышеозначенного в книге Макиавелли делается вывод, что подобный анализ имеет два аспекта. С одной стороны, проблема состоит в том, чтобы зафиксировать опасности: откуда они исходят, в чем состоят, какова их относительная интенсивность: какая опасность значительнее других и какая наименее существенна? А во-вторых, речь идет о том, чтобы определить искусство манипулирования отношениями сил, позволяющих князю поступить так, чтобы его княжество как связь с собственными подданными и с территорией могло быть защищено. В общем, скажем, что «Государь» Макиавелли, каким он предстает при чтении между строк разнообразных трактатов, прямо или косвенно направленных против Макиавелли, по существу, выглядит трактатом о сноровке князя, ориентированной на сохранение

княжества. Я полагаю, что как раз этот трактат об умелости и сноровке князя антимакиавеллиевская литература желала заменить чем-то другим и по отношению к нему новым, а именно — искусством управлять: уметь сохранить собственное княжество вовсе не означает уметь управлять.

В чем же заключается искусство управления? Чтобы попытаться обозначить вещи в их пока еще неотчетливом состоянии, я собираюсь привести один из первых текстов объемистой антимакиавеллиевской литературы, а именно текст Гийома де ла Перьера, датированный 1555 г. и озаглавленный «Политическое зерцало, содержащее различные способы управления».

В этом сильно разочаровывающем по сравнению с самим Макиавелли тексте мы все-таки видим набросок нескольких важных, как мне представляется, моментов. Во-первых, что Ла Перьер понимает под словами «управлять» и «правитель», какое определение он дает им? На с. 46 своего текста он говорит: «Правителем может называться любой монарх, император, король, князь, сеньор, магистрат, прелат, судья и им подобные»[14]. Подобно Ла Перьеру некоторые другие авторы, разбирающие искусство управления, как правило, напоминают, что речь идет также об управлении домом, детьми, душами, провинцией, монастырем, религиозным орденом, семьей.

Эти замечания, выглядящие и являющиеся чисто словарными определениями, на самом деле имеют важные политические следствия. А именно: государь в том виде, как он предстает у Макиавелли или в интерпретациях его толкователей (таков основополагающий принцип книги, как ее тогда прочитывали), по определению исключителен в своем суверенитете и в своем внешнем и трансцендентном положении относительно этого суверенитета. Тогда как у Ла Перьера мы видим, что правитель и практика управления являются, с одной стороны, практиками множественными, поскольку управлением занимаются многие люди: отец семейства, настоятель монастыря, а также педагог и учитель в отношении к ребенку и ученику; следовательно, имеет место множество правительств, и в этом случае правительство

князя, управляющего своим государством, — лишь одна из его модальностей; с другой же стороны, все эти правительства находятся внутри общества и государства. Именно внутри государства отец семейства управляет своей семьей, а настоятель монастыря — монастырем. Таким образом, наличествуют сразу и множество форм правления, присущих государству, и имманентность практик управления по отношению к государству; множество и имманентность соответствующих форм деятельности, радикально противопоставленных трансцендентной единичности государя Макиавелли.

Безусловно, среди всех взаимопересекающихся и вложенных друг в друга внутри общества и государства форм правления есть совершенно особая форма правления, которую мы как раз и постараемся отметить: именно эта частная форма правления и будет применена ко всему государству в целом. Таким образом, Франсуа Де Ла Мот Ле Вейе в чуть более позднем по сравнению с книгой, на которую я ссылался ранее, в датированном следующим столетием тексте пытаясь вывести типологию различных форм правления в серии книг, предназначенных для обучения дофина, покажет, что в реальности существуют три типа правления, каждый из которых соответствует определенной форме знания и особой форме мышления: во-первых, управление самим собою, относящееся к морали; во-вторых, умение должным образом управлять семьей, принадлежащее к экономике; наконец, наука достойного управления государством, которая, в свою очередь, является частью политики[15]. Совершенно очевидно, что, по сравнению с моралью и экономикой политика занимает особенное положение, и Де Ла Мот Ле Вейе определенно указывает, что политика — это отнюдь не экономика и совсем даже не мораль.

Я считаю важным то, что, несмотря на подобную типологию, всевозможные искусства управления непременно ссылаются на сущностную преемственность между первой и второй и между второй и третьей и постулируют эту преемственность. Несмотря на то что учение о государе и правовая

теория суверена непрестанно стараются подчеркивать разрыв между властью князя и любой другой властной структурой, — как только речь заходит об объяснении, об оценке, об обосновании подобного разрыва в различных искусствах управления, возникает необходимость выделять преемственность по нисходящей и по восходящей линии.

Преемственность по восходящей означает, что желающий иметь возможность управлять государством для начала должен научиться управлять самим собой; затем, уже на другом уровне, управлять своей семьей, своим имуществом, своим имением, и в конце концов он доберется до управления государством. Представление о восходящей линии присуще всем педагогикам для государей, которые имеют весьма большое значение в ту эпоху, и пример такой педагогики мы находим у Ла Мот Ле Вейе. Для дофина он пишет сначала книгу по морали, затем книгу по экономике и только впоследствии политический трактат[16]. Таким образом, именно педагогика для государя утверждает преемственность различных форм правления по восходящей линии.

И обратное, мы видим преемственность по нисходящей, означающую, что если государство управляется должным образом, а отцы семейств умеют достойно распоряжаться своей семьей, своими богатствами, имуществом, собственностью, то и индивиды, в свою очередь, управляют собой должным образом. Подобную нисходящую линию, когда даже в поведении индивидов и в руководстве семьей слышатся отзвуки хорошего управления государством, в эту эпоху начинают называть «полицией».

Педагогика для государя обеспечивает преемственность различных структур правления по восходящей линии, а полиция — преемственность по нисходящей. Как бы там ни было, вы видите, что основной частью, центральным элементом для этой преемственности, как в педагогике государя, так и в полиции, является управление семьей, справедливо называющееся «экономией».

Возникающий во всех этих книгах образ «искусства управления» должен дать ответ, главным образом, на следующий вопрос: как задействовать экономию, т. е. должное

управление индивидами, имуществом, богатствами, сходное с руководством в семье хорошего отца семейства, умеющего направлять свою жену, детей и челядь, умеющего приумножить семейное состояние и найти для семьи подходящих союзников; так как же внедрить такую внимательность, педантичность, отцовское отношение к семейству в управление государством?

Внедрение экономии в сферу политической практики — такой, на мой взгляд, была основная цель правительства. Так происходило уже в XVI в., то же будет даже в XVIII в. В статье «Политическая экономия» Жан-Жака Руссо отчетливо видно, что, в принципе, он ставит проблему в тех же самых понятиях: схематически говоря, изначально слово «экономия» означает «мудрое управление домом для общего блага всей семьи»[17]. Согласно Руссо, проблема состоит в следующем: каким образом мудрое управление семьей можно mutatis mutandis, несмотря на отмеченные ниже разрывы, ввести в рамки общего управления государством? Управлять государством, следовательно, будет означать осуществление экономии на уровне всего государства, иными словами, обеспечение пристального надзора и контроля за жителями и богатствами, за поведением всех и каждого, подобного контролю отца семейства над домочадцами и имуществом.

Одно важное для XVIII в. выражение прекрасно характеризует все. Кенэ говорил о достойном правлении как об «экономическом управлении»; у Кенэ мы находим фрагмент, где возникает понятие экономического управления, являющегося по сути тавтологией, поскольку искусство управления и есть как раз искусство претворять власть в жизнь согласно соответствующей экономической структуре и модели. Однако если Кенэ говорит «экономическое управление», то дело здесь в том, что слово «экономика», по причинам, которые я постараюсь прояснить, уже начинает обретать современный смысл — и как раз в ту пору начинают считать, что самая сущность управления, т. е. сущность искусства исполнения власти как экономики, получает в качестве основного предмета то, что мы называем «экономикой» сегодня. В XVI в. понятие «экономия» обозначало форму правления;

в XVIII в., претерпев ряд сложных и, по-моему, основополагающих для нашей истории изменений, оно станет обозначать определенный уровень реальности, некую сферу вмешательства. Следовательно, это и значит «управлять» и «быть управляемым».

Во-вторых, все в той же книге Гийома де ла Перьера мы встречаем следующую формулировку: «Управление заключается в умении верно расставлять вещи, каковые берутся под ответственность, чтобы направить их к соответствующей цели»[18]. Именно к этой фразе я и хотел бы приурочить новый ряд наблюдений, касающихся не только определения терминов «править» и «правление».

В выражении «Управление заключается в умении верно расставлять вещи» я хотел бы задержаться на слове «вещи»; если мы посмотрим, что характеризует совокупность объектов, которые подпадают под действие власти, то заметим, что для Макиавелли объектом и, в некотором смысле, целью власти являются две вещи: с одной стороны, территория, а с другой стороны, люди, населяющие эту территорию. Здесь Макиавелли всего лишь по-своему использует для конкретных целей анализа правовой принцип, определявший суверенитет в средневековом общественном праве XVI в.: суверенитет осуществляется не над вещами, но прежде всего над территорией и, как следствие, над населяющими ее подданными. В этом отношении можно сказать, что, согласно Макиавелли, как раз территория и служит основным элементом и княжества, и правового суверенитета государя в определении философов и теоретиков права. Безусловно, территории могут быть плодородными или бесплодными, они могут быть густонаселенными или, наоборот, с редким населением, жители могут быть богатыми или бедными, активными или бездеятельными, однако все эти элементы являются переменными по сравнению с «территорией», образующей само основание княжества и суверенитета.

Но ведь в тексте Перьера вы видите, что определение управления никоим образом не соотносится с территорией: управляют вещами. Когда Ла Перьер говорит, что правительство управляет «вещами», что он имеет в виду? Я не считаю,

что речь идет о противопоставлении вещей людям; скорее речь идет о том, чтобы показать, что правительство соотносится все-таки не с территорией, но с некоторым подобием комплекса, образованного людьми и вещами. Иными словами, объекты, за которые правительство должно нести ответственность, — это те же люди, но рассмотренные в их отношениях, взаимосвязях, в их переплетении с такими предметами, как богатства, ресурсы, продовольствие и, конечно же, территория, в ее границах, с ее качествами, климатом, засухами, плодородием; именно люди, в их взаимосвязях с такими своего рода вещами, как обычаи, привычки, образы действия и образы мысли, и наконец, это люди в их взаимосвязи с такими «вещами», как возможные происшествия и несчастья, такие, как голод, эпидемии, смерти.

Подтверждение тому, что правительство руководит вещами, понятыми как взаимодействие людей и вещей, по-моему, несложно найти в неизбежно возникающей метафоре, на которую постоянно ссылаются в анализируемых трактатах о правительстве, а именно – в метафоре корабля. Что значит управлять кораблем? Безусловно, это значит управлять моряками, но в то же время — брать на себя ответственность за сам корабль и грузы на нем; управлять кораблем означает еще и учитывать направление ветра, расположение подводных рифов, возможные бури и ненастья; это означает организовывать взаимодействие между моряками, которых необходимо уберечь, и кораблем, который следует сохранить в целости, а также грузом, который надо доставить в порт, взаимодействие с такими происшествиями, как ветры, подводные рифы, бури, — именно взаимодействие характеризует управление кораблем. То же касается и дома: управлять семьей по сути означает не только стремиться сохранить имущество семьи, но и заботиться об индивидах, составляющих семью, об их богатстве и благополучии; это означает принимать в расчет возможные события: смерти, рождения; это значит думать о том, что́ можно сделать, — например, породниться с другими семьями. Таково общее руководство, характерное для правительства, и по отношению к этому руководству стоящая перед семьей проблема земельной

собственности, как и обретения суверенитета на определенной территории для государя, являются, в конечном итоге, всего лишь второстепенными элементами. Основное — это комплекс людей и вещей, а территория и собственность являются всего-навсего своего рода переменными.

Тема, возникающая у Ла Перьера в любопытном определении управления как управления вещами, всплывает еще раз в XVII и XVIII вв. У Фридриха II в его «Анти-Макиавелли»[19] мы находим в высшей степени знаменательные страницы. Например, он говорит так: сравним Голландию и Россию; хотя Россия — это страна, обладающая самыми протяженными границами среди всех европейских государств, но что ее составляет? Топи, леса, пустыни; она едва населена кочующими и жалкими бедняками, не имеющими ни занятий, ни промыслов. И возьмите для сравнения Голландию: она также состоит из топей, она совсем мала, однако в Голландии есть густота населения, богатство, торговая деятельность, а также флот, делающий Голландию влиятельной страной в Европе, а вот Россия едва начала приобретать влияние. Следовательно, управлять означает управлять вещами.

Я опять возвращаюсь к только что процитированному фрагменту, где ла Перьер говорит: «Управление заключается в умении верно расставлять вещи, каковые берутся под ответственность, чтобы направить их к соответствующей цели». Правительство, следовательно, имеет конечную цель: «расставлять вещи, чтобы направить их к соответствующей цели», и в этом опять-таки, на мой взгляд, правительство весьма отчетливо противостоит суверенитету. Безусловно, в философских и правовых текстах суверенитет никогда не представлялся явным и неотъемлемым правом. Ни юристы, ни a fortiori[20] теологи никогда не утверждали, что легитимный суверен обладает властными полномочиями раз и навсегда. Для того чтобы быть достойным правителем, суверен всегда обязан полагать себе цель, а именно «общее благо и благоденствие каждого».

Приведу в качестве примера один текст конца XVII в. Пуфендорф говорит: «Суверенной властью их [суверенов] можно

наделять лишь с тем, чтобы они использовали ее для обеспечения и сохранения общественной пользы». Суверен не вправе считать нечто выгодным для себя, если это не приносит выгоды еще и государству. Но в чем же состоят общественное благо и благоденствие каждого, о которых говорят правоведы, постоянно ссылаясь на них как на цель самого суверенитета? Если вы посмотрите на то, что правоведы и теологи реально понимают под «общественным благом», вы увидите, что оно наличествует тогда, когда все подданные безусловно подчиняются законам, хорошо исполняют возложенные на них обязанности, усердно занимаются ремеслами, которым они себя посвятили, и соблюдают установленный порядок хотя бы в той мере, в какой он сообразен законам, предписанным Богом природе и людям. Иными словами, общественное благо — это, по сути, подчинение закону, закону суверена на земле и закону абсолютного суверена, Бога. Однако в любом случае если целью суверенитета является общественное благо, то всеобщее благоденствие оказывается не чем иным, как абсолютной подчиненностью. Это означает, что цель суверенитета замкнута на самой себе: она отсылает к самому осуществлению суверенитета; благо есть подчинение закону, следовательно, благо, к которому стремится суверенитет, состоит в подчинении людей этому суверенитету. Такова сущностная замкнутость, которая — независимо от ее теоретической структуры, моральной оправданности или практических следствий — не столь уж далека от того, о чем говорил Макиавелли, когда он провозглашал, что основной задачей князя должно быть сохранение княжества; мы всегда вращаемся в кругу суверенитета, соотносящегося с самим собой, и в кругу соотносящегося с самим собой княжества.

Но ведь в новом определении де ла Перьера, в его поисках определения правительства, по-моему, мы наблюдаем возникновение иного типа целесообразности. Управление определяется Ла Перьером как умение верно расставлять вещи, чтобы направлять их не к некоторой форме «общественного блага», как в текстах правоведов, но к «соответствующей цели» для каждой из тех вещей, какими как раз и необходимо

управлять. Это предполагает, прежде всего, множественность конкретных целей; так, например, правительство должно поступать так, чтобы производилось по возможности наибольшее количество богатств, чтобы людям поставлялись достаточные и даже более чем достаточные средства к существованию; в конечном итоге, правительство должно сделать так, чтобы население смогло расти; следовательно, перед нами целый ряд конкретных целей, которые вскоре станут самой целью правительства. И для того чтобы достичь этих разнообразных целей, необходимо верно расставить вещи. Слово «расстановка» здесь важно. То, что, по существу, позволяло суверенитету достичь его цели, т. е. вызвать подчинение закону, есть сам закон; таким образом, закон и суверенитет сливались воедино. И напротив, в данном случае речь идет не о том, чтобы навязать закон людям, но о том, чтобы расставить вещи, иными словами, об использовании не столько законов, сколько тактик, или, в предельном случае, об использовании максимума законов в качестве тактик; необходимо действовать так, чтобы при использовании известного количества средств достичь той или иной цели.

Я полагаю, что здесь мы наблюдаем важный разрыв: если конечная цель суверенитета заключена в нем самом и если суверенитет извлекает из самого себя орудия управления в виде законов, то, в отличие от этой цели, конечная цель правительства заключена в управляемых им вещах; она состоит в поисках совершенствования, расширения и интенсификации направляемых правительством процессов, и инструменты правительства вместо того, чтобы быть законами, превращаются в разнообразные тактики. Как следствие, мы видим регрессию закона или, точнее, с точки зрения того, чем должно быть правительство, закон определенно не служит основным орудием. И здесь мы снова обнаруживаем тему, прошедшую через весь XVII в. и ставшую совершенно очевидной в XVIII в. в текстах экономистов и физиократов, где они объясняют, что если правительство и способно достичь необходимых ему целей, то уж, конечно, не с помощью закона.

Наконец, четвертая ремарка: Гийом де ла Перьер говорит, что тот, кто умеет достойно управлять, должен обладать «терпением, мудростью и прилежанием»[21]. Что он понимает под «терпением»? Для объяснения слова «терпение» он берет в качестве примера того, кого называют «королем медоносных мух», т. е. шмеля, и говорит: «Шмель царствует над ульем, не прибегая к помощи жала»[22]. Бог возжелал показать таким способом — «мистически», как говорит Ла Перьер, — что для исполнения своей власти истинный правитель не нуждается в жале, иными словами, в умерщвляющем орудии, в мече; он должен обладать скорее терпением, нежели гневливостью, и он также не вправе убивать, не вправе извлекать доход из собственной силы, являющейся сущностью личности правителя. В чем же состоит позитивный смысл «отсутствия жала»? В «мудрости и прилежании». «Мудрость» — в отличие от того, что было принято в традиции, — не есть «знание законов человеческих и божественных», иными словами, понимание правосудия и справедливости, но именно знание вещей и целей, каких возможно достичь, знание того, что надо делать, чтобы их достичь, «расстановка», которую необходимо использовать для достижения целей; именно такое знание и составляет мудрость суверена. Что же касается его «прилежания», то оно выражается в том, что суверен или, вернее, правящий, имеет право управлять лишь в той мере, в какой он размышляет и действует так, как если бы он состоял на службе у управляемых. В этом случае Ла Перьер опять-таки отсылает к примеру с отцом семейства: отец семейства — это тот, кто встает в доме раньше всех и ложится спать позже всех остальных, это тот, кто за всем бдит, поскольку считает себя находящимся на службе у собственного дома.

Подобная характеристика правительства сильно отличается от характеристики государя у Макиавелли. Безусловно, определение правления пока еще весьма расплывчато, несмотря на кое-какие новые аспекты. Я думаю, что этот первый небольшой набросок понятия и теории искусства управлять в XVI в. определенно не повис в воздухе; он был интересен не только теоретикам политики. Можно

зафиксировать то, с чем он соотносился в реальности. С одной стороны, с XVI в. теория искусства управления оказалась связанной с развитием территориальных монархий (с появлением их аппаратов, с промежуточными правительственными инстанциями и т. д.); она была также связана с возникновением целой совокупности исследований и знаний, накапливавшихся с конца XVI в. и достигших наибольшего развития в XVII в., каковыми были, по преимуществу, науки о государстве в его различных проявлениях, измерениях в различных факторах, определяющих его мощь, — то, что как раз и называется «статистикой»[23], т. е. наукой о государстве. Наконец, в-третьих, поиски искусства управления не могут быть рассмотрены вне развития меркантилизма и кабинетных интриг.

Обозначая происходящее весьма схематически, можно сказать, что в конце XVI — начале XVII вв. искусство управления впервые кристаллизуется: оно сосредоточивается на теме государственных интересов, но не в том уничижительном и негативном смысле, который придается этому понятию сейчас (и означает нарушение правовых принципов, принципов справедливости и человечности единственно в интересах государства), но в позитивном и прямом смысле. Государство управляется по свойственным ему рациональным законам, которые не выводятся только из естественных и божественных законов, как и из одних лишь заповедей мудрости и благоразумия; государство, как и природа, обладает собственной рациональностью, даже если это рациональность особого типа. И в обратном порядке: искусство управлять не должно искать обоснований в трансцендентных законах, в космологической модели или в некоем философском или моральном идеале, оно должно вывести принципы своей рациональности из того, что составляет особую реальность государства. Таковы основополагающие моменты наипервейшей государственной рациональности, к которым я вернусь на ближайших лекциях. Однако можно сразу заметить, что подобное понимание государственных интересов будет сковывать развитие искусства управления вплоть до конца XVIII в.

На то, как я полагаю, имеется ряд причин. Прежде всего, причины исторические в строгом смысле слова, сдерживавшие развитие искусства управления. Это ряд великих кризисов XVII в.: сперва Тридцатилетняя война с ее опустошениями и разрушениями; затем, в середине века, крупные крестьянские и городские мятежи; и, наконец, в самом конце столетия, финансовый кризис, а также кризис продовольственный, сказавшийся на политике западных монархий конца XVII в. в целом. Искусство управления имело возможность расширяться, осмыслять самое себя, завоевывать и осваивать новые сферы только в периоды роста, иными словами, когда перед правительствами не стоят насущные военные, экономические и политические задачи, непрестанно беспокоившие их на протяжении всего XVII в. Таковы неподъемные и, если угодно, грубые исторические причины, тормозившие развитие искусства управления.

Я также полагаю, что искусство управления, каким оно было сформулировано в XVI в., в XVII в. оказывается скованным также из-за действия иных факторов, которые можно назвать, используя не слишком импонирующие мне понятия, «институциональными и ментальными структурами». Во всяком случае, можно сказать, что примат вопроса осуществления суверенитета, сразу и как теоретической проблемы, и как принципа политической организации, являлся основным фактором, блокировавшим развитие искусства управления. Пока суверенитет был центральной проблемой, пока институты суверенитета играли решающую роль, пока исполнение власти осмыслялось как осуществление суверенитета, искусство управления не могло развиваться самостоятельным и только ему присущим образом, и я думаю, мы находим тому наглядный пример в меркантилизме. Меркантилизм стал самым первым усилием, я бы сказал, первым достижением искусства управления на уровне и политической практики, и знаний о государстве. В этом смысле можно сказать, что меркантилизм — это первый уровень рациональности искусства управлять, несколько принципов (скорее моральных, нежели конкретных) которого отметил в своей

книге Ла Перьер. Меркантилизм является первичной рационализацией исполнения власти как правительственной практики; это первая попытка создания науки о государстве, способной стать тактикой правительства; однако меркантилизм оказался скованным и остановленным, на мой взгляд, именно потому, что ставил основной целью мощь суверена: как поступать не столько для того, чтобы страна была богатой, сколько для того, чтобы суверен мог располагать богатствами, обладать сокровищами, формировать войско и с его помощью проводить свою политику? Цель меркантилизма — это мощь суверена, а инструменты, какими пользуется меркантилизм, — законы, постановления, установления, иными словами, традиционные орудия суверена. Цель — суверен, а орудия те же, что и у государственной власти. Меркантилизм попытался ввести возможности, предоставленные продуманным искусством управления внутрь блокирующей его институционально-ментальной структуры суверенитета.

Таким образом, на протяжении XVII в. и вплоть до повсеместного исчезновения меркантилистской проблематики в начале XVIII в. искусство управления как бы топчется на месте, зажатое сразу с двух сторон. С одной стороны, слишком широкими, слишком абстрактными, но и слишком жесткими рамками суверенитета как проблемы и как института; была произведена попытка сочетать искусство управления с теорией суверенитета, т. е. вывести направляющие принципы искусства управления из пересмотренной теории суверенитета. Именно здесь в дело вмешались правоведы XVII в., сформулировав или реактуализировав теорию договора. Теория договора и станет теорией, где основополагающий договор, взаимные обязательства суверена и подданных станут чем-то вроде теоретической матрицы, на основе которой правоведы попытаются свести воедино общие принципы искусства управления. Однако если теория договора и осмысление отношений суверена с его подданными и сыграли весьма важную роль в теории общественного права — в действительности пример Гоббса это с очевидностью доказывает, хотя в конечном счете Гоббс

стремился найти направляющие принципы искусства управления, — то все заканчивалось формулировкой общих принципов общественного права.

Итак, с одной стороны, искусство управления было сковано чересчур широкими, слишком абстрактными и слишком жесткими рамками суверенитета, а с другой стороны, использованием слишком узкой, слишком хрупкой, слишком непоследовательной модели семьи. Искусство управления либо пыталось примкнуть к общей структуре суверенитета, либо, или, вернее, в то же время сводилось к конкретной схеме управления семьей. Как сделать так, чтобы правящий был способен управлять государством столь же хорошо, умело и аккуратно, как управляют семьей? И из-за того же все оказывалось скованным идеей экономии, которая даже в ту эпоху имела отношение только к управлению небольшим комплексом, представленным семьей и домочадцами. Домочадцы и отец семейства, с одной стороны, и государство и суверен, с другой; искусству управления не удавалось найти свойственное ему измерение.

Как произошла разблокировка искусства управления? Разблокировку, так же как и блокировку, необходимо вновь вписать в контекст общих процессов, таких, как демографическая экспансия в XVIII в., сопряженная с обилием денег, которое, в свою очередь, соотносилось с увеличением объема сельскохозяйственной продукции благодаря хорошо знакомым историкам цикличным процессам. Таков общий фон, а точнее — можно сказать, что разблокировка искусства управлять была связана с возникновением проблемы населения. Отметим также, что есть еще один незаметный процесс, который надо попытаться восстановить в подробностях и на примере которого становится понятно, каким образом оказались взаимосвязанными наука управления, перенос центра тяжести на иные объекты, нежели семья, и, наконец, проблема населения.

Именно с развитием науки управления экономика смогла сместить центр тяжести на уровень реальности, которую мы сейчас называем «экономикой», и именно развитие науки управления позволило выделить особые проблемы населения;

однако скажем также, что как раз благодаря вниманию к специфическим проблемам населения и благодаря выделению уровня реальности, который называется «экономикой», проблемы управления смогли, наконец, быть продуманными, осмысленными и просчитанными вне правовых рамок суверенитета. И та самая статистика, которая в рамках меркантилизма никогда не имела возможности функционировать иначе, как в рамках суверенитета, т. е. внутри и, в некотором роде, в интересах монархического руководства, стала основным техническим фактором или одним из основных технических факторов разблокировки.

Каким образом проблема населения позволила на деле разблокировать искусство управления? Акцент на население и на реальность феноменов, присущих населению, позволили решительно отбросить модель семьи и сфокусировать понятие «экономики» вокруг иных реалий. В действительности статистика, до тех пор функционировавшая в административных рамках, а следовательно, в пределах механизма действия суверенитета, обнаружила и стала постепенно раскрывать то, что население имеет собственные закономерности: уровень смертности, частоту заболеваний и коэффициент несчастных случаев. Статистика также показала, что перенаселенность оказывает специфическое влияние и что такие феномены, как крупные эпидемии, территориальная экспансия, кривая занятости и накопления несводимы к тому, что происходит внутри семьи. И еще статистика показала, что перемещения, способы действия и активность населения приводят к определенным экономическим следствиям. Позволяя количественно оценивать феномены, связанные с населением, статистика фактически выявляет специфические вещи, не сводимые к узким рамкам семьи. За исключением известного количества остаточных тем, например моральных и религиозных сюжетов, семья как образец для правительства вот-вот исчезнет.

Зато в ту же пору семья вот-вот станет основным элементом населения и основополагающим передаточным звеном управления населением. Иными словами, искусство управления, вплоть до возникновения проблематики населения,

могло осмысляться только на основе модели семьи, исходя из экономики, понятой как управление семьей. Напротив, как только население начинает проявлять свою полную несводимость к модели семьи, семья сразу отступает на второй план; она становится составной частью населения. Следовательно, она перестает быть образцом; она — всего лишь сегмент, привилегированный только потому, что когда от населения желают чего-то добиться в плане полового поведения, демографии, деторождения, потребления, то это производят при помощи семьи. Из модели семья становится инструментом, привилегированным инструментом управления населением, переставая быть химерическим образцом должного правления. Переход семьи с уровня образца на инструментальный уровень имеет безусловно основополагающее значение. В действительности с середины XVIII в. семья начинает играть инструментальную роль по отношению к населению: можно упомянуть кампании за укрепление нравственности и брака, за популяризацию прививок и вакцинаций. Акцент на «население» как таковое позволяет разблокировать искусство управления именно потому, что избавляет от семьи как образца.

Во-вторых, население представляется конечной целью управления по преимуществу: поскольку какой, в сущности, может быть цель управления? Определенно не управление само по себе, но улучшение жизни народов, увеличение их благосостояния, продолжительности жизни, совершенствование здравоохранения; и инструментами правительства для достижения этих, в некотором роде имманентных населению целей, предстоит стать, в основном, самому населению, на которое непосредственно воздействуют при помощи кампаний или же опосредствованно при помощи техник, позволяющих, допустим, незаметно стимулировать уровень рождаемости либо направлять потоки населения в тот или иной регион, к той или иной деятельности. Целью и инструментом управления, таким образом, становится скорее население, чем мощь суверена. Оно станет субъектом, имеющим собственные потребности и устремления, но в то же время для

правительства оно будет объектом, осознающим собственные желания, но не осознающим того, что его заставляют делать. Выгода, понятая как выгода каждого отдельного индивида, представляющего население, и выгода как интерес всего населения, вне зависимости от интересов и устремлений отдельных индивидов, — вот что становится целью и основным инструментом управления населением. Это рождение нового искусства или, во всяком случае, возникновение совершенно новых тактик и техник.

Наконец, население становится центром, вокруг которого организуется то, что в текстах XVI в. называется «кропотливостью суверена»; иными словами, население должно стать объектом, каковой правительство будет учитывать в наблюдениях и в знании с тем, чтобы осуществить на деле рациональное и продуманное управление. Построение знания для правительства ни в коей мере не отделимо от формирования знания о разнообразных процессах, вращающихся вокруг населения в широком смысле, — и как раз это называют «экономией». На последней лекции я говорил вам, что политическая экономия получила возможность формироваться только с той поры, как среди разнообразных элементов богатства возник новый субьект, а именно население. Наука, называемая «политической экономией», выстраивается именно как рассмотрение непрерывной и многообразной сети отношений между населением, территорией и богатством и в то же время как такой специфический для правительства тип вмешательства, каким станет вмешательство в сферы экономики и демографии. Словом, переход от искусства управления к политической науке, переход от режима, где господствовали структуры суверенитета, к режиму, подвластному правительственным техникам, в XVIII в. вращается вокруг населения, а следовательно, вокруг возникновения политической экономии.

Определяя вещи подобным образом, я вовсе не хочу сказать, что, как только искусство управления начинает становиться политической наукой, суверенитет перестает играть какую-либо роль; я бы даже констатировал обратное, а именно то, что проблема суверенитета никогда не ставилась с

такой остротой, как в те годы, поскольку в отличие от того, что происходило в XVI и XVII в., речь шла уже не о том, чтобы обосновать искусство управления на основе теории суверенитета, а о том, чтобы, констатировав существование искусства управления и его развитие, указать суверенитету, характеризующему государство, его правовую и институциональную форму, а также правовое обоснование.

Прочтите два следующих текста Руссо. В первом по времени, т. е. в статье «Политическая экономия» из «Энциклопедии», вы увидите, что Руссо формулирует проблему управления и искусства управлять следующим образом (формулировка весьма характерна с подобной точки зрения): понятие «экономии» обозначает, по преимуществу, распоряжение отцом благами семьи[24]; однако, даже если на такую модель и ссылались в прошлом, теперь она представляется неприемлемой. Наша жизнь показывает нам, говорит Руссо, что политическая экономия уже не является экономией семьи, и, не ссылаясь впрямую ни на учение физиократов, ни на статистику, ни на общие проблемы населения, он ясно указывает на разрыв и на тот факт, что экономия, — политическая экономия, — обрела совершенно новый смысл, уже не сводимый к древней модели семьи[25].

Как бы эту статью ни интерпретировать, в ней Руссо задается целью охарактеризовать искусство управления. Впоследствии он напишет «Общественный договор», главная проблема которого состояла как раз в том, чтобы прояснить, каким образом такие понятия, как «природа», «договор», «всеобщее волеизъявление», могут дать нам общий принцип управления, совместимый сразу и с правовым принципом суверенитета, и с элементами, какими можно обозначить и охарактеризовать искусство управления. Таким образом, суверенитет отнюдь не исчезает с возникновением нового искусства управления, которое в тот момент выходит на уровень политической науки; напротив, он представляется более актуальным, чем когда бы то ни было.

Что касается дисциплины, она также вовсе не отменяется. Безусловно, она организовывалась и осуществлялась; вот

всевозможные учреждения, внутри которых в XVII и в начале XVIII в. дисциплина процветала: школы, мастерские, армия — все это, разумеется, составляло единый процесс с развитием великих административных монархий и происходило в рамках этого развития, однако ценность и важность дисциплины как никогда возросли после первых попыток управлять населением. Управление населением — это не только общее руководство совокупностью явлений или руководство явлениями просто на уровне их общих следствий; управление населением — это глубинное, детальное и тонкое управление.

Идея руководства населением еще более обостряет проблему обоснования суверенитета — вспомним о Руссо — и делает еще более настоятельной необходимость развития дисциплинарных практик (в другой книге[26] я попытался проанализировать историю дисциплинарных практик). Таким образом, происходящее необходимо понимать отнюдь не как замещение общества суверенитета дисциплинарным обществом, а затем общества дисциплинарного, скажем, обществом управления. В действительности возникает треугольник: «суверенитет — дисциплинарные практики — правительственное управление», главная цель которого — население, а основные механизмы — аппараты безопасности. Во всяком случае, я хотел продемонстрировать глубинную историческую связь между движением, поколебавшим константы суверенитета, отодвинув их за отныне ставшую основной проблему выбора того или иного управления; движением, способствовавшим возникновению «населения» как данности, как сферы для вмешательства, как цели техник управления; и в-третьих, движением, выделившим экономику как особую область действительности, а политическую экономию сразу и как науку, и как технику вмешательства правительства в эту область действительности. Таковы, как я полагаю, три направления движения: правительство, население, политическая экономия, о которых следует заметить, что с XVIII в. они составляют сплоченный блок, каковой еще и сегодня представляется неразделимым.

Добавлю еще пару слов: если бы я хотел обозначить курс этого года точнее, то я бы, разумеется, не выбрал название «безопасность, территория и население». Что я желал бы сейчас проделать, так это назвать его чем-то вроде «истории государственного управления». Словом «государственное управление» я хотел бы обозначить три момента. Под «государственным управлением» я имею в виду комплекс учреждений, процедур, исследований и анализов, расчетов и тактик, позволяющих претворять в жизнь очень специфическую, хотя и сложную форму власти, основной целью которой является население, основной формой знания — политическая экономия, а преимущественным техническим инструментом — аппараты безопасности. Во-вторых, под «государственным управлением» я подразумеваю тенденцию, силовую линию, которая на всем Западе уже издавна непрестанно вела к преобладанию типа власти, который можно назвать «управлением» всеми остальными: суверенитетом и дисциплиной; а это способствовало, с одной стороны, развитию целого ряда особых правительственных аппаратов, а с другой — развитию целого ряда знаний. Наконец, под «государственным управлением», я полагаю, следует также понимать процесс или, вернее, следствие процесса, посредством которого средневековое государство правосудия, ставшее в XV—XVI в. административным государством, постепенно оказалось «управленческим государством».

Известно, каким гипнотическим влиянием обладают сегодня любовь и ненависть к государству; известно, сколько эмоций сопряжено с возникновением государства, с его историей, успехами, с его мощью и издержками. Переоценка проблемы государства выражается, как я думаю, по сути в двух формах. Одна из них — непосредственная, аффективная и трагическая: таков лиризм холодного монстра, уставившегося на нас; вы придаете слишком большое значение проблеме государства и иным образом — на этот раз парадоксальным, поскольку явно преуменьшаете его значение, — таков анализ, состоящий в сведении государства к определенному набору функций, таких, как, допустим, развитие производительных сил и воспроизводство производственных отношений; но ведь даже такая редуцированная по сравнению

со всем остальным роль государства все-таки делает государство сущностно важным в качестве мишени для нападения и, как вам хорошо известно, в качестве средства обретения привилегированного положения. Однако государство, несомненно, как теперь, так и на всем протяжении его истории, не обладает и не обладало ни единством, ни индивидуальностью, ни жесткой функциональностью, и я даже сказал бы, не обладает даже важностью; в конечном итоге государство, вероятно, — всего лишь сложносоставная реалия, мифологизированная абстракция, и значение его намного меньше, чем полагают. Возможно, что для современности, иными словами, для нашей действительности, единственно значима не этатизация общества, но то, что я назвал бы «управленческое государство» государства.

Мы живем в эпоху государственного управления, открытого в XVIII в. Превращение государства в управленческое государством — это явление, вызвавшее массу ответных реакций, поскольку, по мере того как задачи государственного управления и техники управления становились, по существу, единственной ставкой в политике и единственным реальным пространством борьбы и политических схваток, подобное превращение государства в управленческое государство позволило государству выжить. Вероятно, что если государство и существует в том виде, как мы его видим теперь, то дело как раз в этом искусстве государственного управления, занимающем сразу и внутреннее и внешнее положение по отношению к государству, поскольку именно правительственные тактики позволяют в любой момент определить то, что должно и что не должно относиться к государству, что является публичным и что частным, государственным и негосударственным. Итак, если угодно, долгожительство государства и рамки государственного следует понимать только на основе общих тактик государственного управления.

И вероятно, можно в самых общих чертах, грубо, а следовательно, неточно восстановить крупные экономические структуры, великие экономии власти на Западе следующим образом: сначала государство правосудия (l'État de justice), возникшее на территории феодального типа и в целом соответствовавшее

обществу закона — обычного права и права писаного, — учитывая взаимодействие обязательств и тяжб; во-вторых, административное государство (l'État administratif), появившееся в XV—XVI вв. на территориях, сформированных согласно четким границам, на уже не феодальных территориях, административное государство, соответствующее обществу предписаний и уставов; и наконец, управленческое государство (l'État de gouvernement), определяющееся, по существу, не территорией, не занимаемой площадью, но массой: совокупностью, объемом и плотностью населения; территория, где население живет, тоже играет какую-то роль, однако является всего лишь одной из составляющих. И подобное управленческое государство, опирающееся, в сущности, на население и соотносящееся с используемыми инструментами экономического знания, соответствует обществу, контролируемому аппаратами безопасности.

Таковы, если угодно, некоторые суждения по поводу локализации государственного управления, которое я считаю важным явлением. Сейчас я попытаюсь показать, каким образом такое управление государством зародилось, во-первых, на основе архаической модели, а именно — модели христианского пастырства[27], а во-вторых, опираясь на военно-дипломатическую модель или, вернее, технику, и наконец, в-третьих, то, что искусство государственного управления смогло достичь сегодняшнего размаха только благодаря целому ряду весьма специфических инструментов, образовавшихся одновременно с искусством управления и называемых полицией в устаревшем смысле понятия, т. е. так, они назывались в XVII и XVIII вв. Епископат, новая военно-дипломатическая техника и, наконец, полиция, я полагаю, были тремя важнейшими элементами, на основе которых возникло управленческое государство, фундаментальное явление в истории Запада.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Курс в Коллеж де Франс, 1977—1978: «Безопасность, территория и население», 4 лекция, 1 февраля 1978 г. Впервые опубликовано в: *Aut-Aut* [Или-Или] № 167—168, сентябрь—декабрь 1978. С. 12—29.

2. *Machiavel N.*, Il Principe, Rome, 1532.

3. *Rehberg A. W.*, Das Buch von Fürsten, Hannover, 1910.

4. *Leo H.*, Die Briefe des Florentinischen Kanzlers, Berlin, 1826.

5. *Ranke L. von*, Historisch-politische Zeitschrift, Berlin, 1832-1833.

6. *Politi L.*, Disputationes de libris a christiano detestandis, 1542 (церковное имя отец Амвросий Катарин Сиенский).

7. Глуповатый, простоватый (*франц.*). — *Прим. перев.*

8. Невинный (*франц.*).— *Прим. перев.*

9. *Gentillet I.*, Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel, 1576.

10. *Frédéric II*, Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur "Le Prince" de Machiavel, La Haye, 1740.

11. *Elyot T.*, The Boke Named the Gouvernor, London, 1531.

12. *Paruta P.*, Della perfezione della vita politica, Venezia, 1579.

13. *De La Perrière G.*, Le Miroir politique, contenant diverses matières de gouverner et policer les républiques, Paris, 1555.

14. *De La Perrière G.* Op. cit., édition de 1567.

15. *De La Mothe Le Vayer F.*, L'Œconomique du Prince, Paris, Courbé, 1653.

16. *De La Mothe Le Vayer F.*, La Géographie et la Morale du Prince, Paris, Courbé, 1651; *L'Œconomique du Prince*, 1653; *La Politique du Prince*, Paris, Courbé, 1653.

17. «Слово «экономия» или «ойкономия» происходит от греческого "oikos", *дом*, и "nomos", *закон*, и по своему первоначальному смыслу означает лишь благоразумное и законное управление домом для общего блага всей семьи» (Rousseau [J.-J.], *Discours sur l'économie politique* [1755], in *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1964. P. 241). [Цит. по: Руссо Ж.-Ж. О политической экономии/ Пер. с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова// Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 1998. С. 153. — *Прим. ред.*].

18. *De La Perrière G.* Op. cit., 1567. P. 46.

19. *Frédéric II*. Op. cit //L'Anti-Machiavel/critique par C. Fleischauer//Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, Genève, E. Droz, 1958. V. 5. P. 199—200).

20. Тем более (*лат.*). — *Прим. ред.*

21. «Любой управитель Королевства или Республики должен обладать достаточной мудростью, терпением и прилежанием» (Op. cit., 1567. P. 46).

22. «Всякий правитель должен также обладать терпением, по примеру Короля медоносных мух, у которого нет никакого стрекала, и таким способом природа возжелала мистически показать, что Король и правители Республики должны быть в отношении своих подданных скорее великодушными, нежели суровыми, и скорее справедливыми, нежели строгими» (ibid.).

23. От позднелатинского слова *Status*, то есть *государство*. — *Прим. ред.*

24. «Слово «экономия» или «ойкономия» ... по своему первоначальному смыслу означает лишь благоразумное и законное управление домом для общего блага всей семьи» (Op. cit. P. 241). [Цит. по: Руссо Ж.-Ж. О политической экономии/Пер. с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова//*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 1998. С. 153. — *Прим. ред.*].

25. «Но как может управление Государством походить на управление семьею, которая имеет столь отличное от него основание? [...]. Различие между *общественной экономией* и *частной экономией* было сделано с полным основанием, и, поскольку Гражданская община и семья не имеют ничего общего между собою [...], одни и те же правила поведения [не могут] подходить для них обеих» (ibid., P. 241 и P. 244). [Цит. по: Руссо Ж.-Ж. О политической экономии/Пер. с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова// Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 1998. С. 153, 156. — *Прим. ред.*].

26. *Foucault M.*, Surveiller et Punir. Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1975. [Фуко, Мишель. Надзирать и наказывать/Пер. с франц. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999].

27. Рассмотрению проблемы пастырской власти применительно к развитию практик государственного управления на Западе посвящена работа М. Фуко “Omnes et Singulatim: К критике политического разума”. См. настоящее издание. С. 283—317. — *Прим. ред.*

БЕСЕДА С МИШЕЛЕМ ФУКО[1]

— В последние годы плоды Вашей мысли вызывают особенный интерес, который, по-моему, можно объяснить следующим образом: несмотря на множество языков и идеологических точек зрения, лишь немногие отказываются признавать прогрессирующее и приводящее в замешательство разделение между словами и вещами в современном мире. Этим также определяется направление нашего разговора; необходимо прояснить путь, пройденный Вами в размышлениях и исследованиях, смещения области анализа, обретение новых теоретических непреложностей. Возникает впечатление, что от разработки темы первоначального опыта в «Истории безумия» и вплоть до самых недавних утверждений в «Воле к знанию» Вы продвигались рывками, смещая уровни исследования. Для того чтобы подвести итог и обнаружить смысл и природу постоянства Вашего мышления, я мог бы начать с такого вопроса: что в свете Ваших последних исследований «власти» и «воли к знанию» Вы считаете устарелым в Ваших предшествующих работах?

— Безусловно, многое оказалось устарелым. Я полностью осознаю, что каждый раз изменяю отношение как к предмету моих непосредственных поисков, так и к тому, над чем я уже размышлял. Я никогда долго не думаю об одном и том же, поскольку мои книги становятся для меня переживанием в смысле, который я хотел бы считать наиболее полным из возможных. Переживание — это нечто, из чего мы выходим преображенными. Если бы мне предстояло написать книгу для того, чтобы передать то, о чем я размышлял до того, как начал писать, у меня бы никогда не хватило смелости за нее взяться. Я пишу исключительно из-за того, что пока еще точно не знаю, как относиться к тому, о чем бы мне очень хотелось поразмыслить. И получается, что книга меня преображает, и еще она преображает предмет моих

раздумий. Каждая книга преображает то, о чем я думал, когда заканчивал предыдущую. Я — экспериментатор, а не теоретик. Я называю теоретиком того, кто выстраивает общую систему путем дедукции либо анализа и применяет эту систему сходным образом к разнородным областям. В моем случае все иначе. Я — экспериментатор, поскольку пишу для того, чтобы измениться самому и уже не думать так, как прежде.

— Мысль о работе как об «опыте» так или иначе должна предполагать некоторую точку методологической референции или по крайней мере предоставлять возможность извлекать методологические установки из соотношения между примененными средствами и полученными в ходе исследования результатами.

— Когда я начинаю писать книгу, я не только не знаю, что я буду мыслить по ее завершении, но и не слишком отчетливо представляю себе, какой метод буду применять. Каждая из моих книг — это способ вычленить объект и создать метод анализа. После завершения работы я могу посредством своего рода ретроспективного взгляда выделить на основе проделанного опыта методологические размышления, выявляющие метод, которому надо было бы следовать в этой книге. И выходит, что я пишу, как бы чередуя их: то книги, которые я называю «исследованиями», то методологические книги. Книги-исследования — это: «История безумия», «Рождение клиники» и другие. Методологические книги — это, например, «Археология знания». Наконец, я написал такие книги, как «Надзирать и наказывать», «Воля к знанию».

Методологические размышления я излагаю еще и в статьях и в интервью. Это скорее размышления по поводу завершенной книги, способные помочь мне обозначить иную возможную работу. Это что-то вроде строительных лесов, служащих передаточным звеном между завершающейся работой и следующей за ней. Из них не построишь общего метода, обладающего неоспоримой ценностью как для

других, так и для меня самого. То, что я написал, никогда не имеет предписывающего значения ни для меня, ни для других людей. В лучшем случае это нечто пригрезившееся и обладающее инструментальной ценностью.

— *То, что Вы говорите, подтверждает отсутствие центральных установок в Вашей точке зрения и в известном смысле объясняет сложности, встреченные критиками, комментаторами и интерпретаторами при попытках систематизировать Ваши взгляды и установить для Вас точные координаты в рамках современной философской мысли.*

— Я не считаю себя философом. То, что я делаю, не является ни способом заниматься философией, ни тем, что надо внушить другим, чтобы из философии этого не делали. Наиболее значительные авторы, которые не скажу — сформировали меня, но позволили мне отойти от университетского образования — то есть мыслители вроде Батая, Ницше, Бланшо и Клоссовского? — не были философами в институциональном смысле этого слова; разумеется, помог мне и личный опыт. Больше всего меня поразило и привлекло в них, а также придало им основополагающую ценность для меня то, что поставленная ими проблема была не задачей построения системы, но личным опытом. Зато в университете я был вовлечен в изучение этих величественных философских механизмов, которые носят название «гегельянства» и «феноменологии», сформирован этим изучением и подвигнут к нему...

— *Вы говорите о феноменологии, однако всякое феноменологическое мышление основано на проблеме «опыта» и опирается на него ради того, чтобы очертить собственный теоретический горизонт. В каком смысле тогда Вы отделяете себя от него?*

— Феноменологический опыт, по сути, представляет собой определенный способ рассмотрения с помощью размышляющего взгляда некоторого объекта из пережитого, повседневного

опыта в его преходящей форме, имеющий целью уловить его значения. Для Ницше, Батая, Бланшо, напротив, «опыт» означает попытку достичь такого момента в жизни, который был бы наиболее близок к непроживаемому. Что здесь требуется, так это максимум напряжения и в то же время невозможности. Феноменологическая же работа, наоборот, состоит в том, чтобы расширить все поле возможностей, связанных с повседневным опытом.

С другой стороны, феноменология стремится уловить значение повседневного опыта для того, чтобы понять, каким образом субъект, который я есмь, в своих трансцендентальных функциях является творцом такого опыта и значений. Напротив, у Ницше, Батая, Бланшо опыт имеет целью вырвать субъект у него самого, сделать из него нечто иное, довести его до уничтожения или распада. Такова цель десубъективации.

Идея «пограничного опыта», вырывающего субъект у него самого, — вот что важно для меня в чтении Ницше, Батая, Бланшо, и это привело меня к тому, что, сколь скучными и учеными ни были бы мои книги, я всегда рассматривал их как элементы непосредственного опыта, направленного на то, чтобы уйти от самого себя, помешать мне оставаться одинаковым.

— *Научный труд как опыт, запечатленный в непрерывном изменении, крайний методологический релятивизм, напряжение субъективации — таковы, как я понимаю, три основных аспекта Вашей позиции как мыслителя. Относительно такого набора возникает, однако, вопрос о надежности результатов исследования и о том, каким может быть в итоге критерий истинности, вытекающий из известных предпосылок Вашего образа мысли.*

— Проблема истинности того, что я говорю, с моей точки зрения, является очень сложной и даже, можно сказать, основной. Это вопрос, на который я до сих пор так и не ответил. Иногда я использую самые что ни на есть классические методы: доказательство или, по меньшей мере, обоснование в том,

что касается истории, отсылку к текстам, к источникам, к авторитетам, а также соотнесение идей с фактами, поиск умопостигаемых схем, различных объяснений. Ничего оригинального. С этой точки зрения то, что я говорю в моих книгах, можно подтвердить или опровергнуть любой другой книгой по истории.

Несмотря на это, люди, которые меня читают, и в частности, ценители того, что я делаю, зачастую в шутку говорят мне: «А ведь в глубине души ты прекрасно понимаешь, что все, что ты говоришь, — это литература». И я всегда отвечаю: «Конечно, не возникает сомнения в том, что это может быть чем-то иным, нежели литература».

Если бы я захотел, например, создать историю психиатрических заведений в Европе между XVII и XIX веками, я, очевидно, не написал бы такой книги, как «История безумия». Однако моя задача состоит не в том, чтобы потакать желаниям профессиональных историков. Моя задача — в том, чтобы, оперируя сведениями из определенного исторического периода, создать самого себя и привлечь других к переживанию вместе со мною того, чем мы являемся; того, что есть не только наше прошлое, но также и наше настоящее, такого опыта современности, из которого мы вышли бы преображенными. То есть чтобы по завершении книги мы смогли бы установить новые взаимосвязи по отношению к тому, что в ней обсуждается; чтобы у меня, написавшего книгу, и у тех, кто прочел ее, возникло иное отношение к безумию, к своему нынешнему положению и к своей истории в современном мире.

— Действенность Вашего дискурса объясняется равновесием между доказательной силой и способностью сослаться на некий опыт, ведущий к изменению культурных горизонтов, в рамках которых мы выражаем суждения и проживаем настоящее. Мне пока не удалось понять, как, по-Вашему, этот процесс соотносится с тем, что мы ранее обозначили как «критерий истинности». Иными словами, в какой мере преобразования, о которых говорите Вы, взаимосвязаны с истиной или производят эффект истины?

— Существует определенная взаимосвязь между тем, что я пишу, и тем, что в результате этого происходит. Посмотрите на судьбу «Истории безумия»: книга была очень хорошо воспринята такими людьми, как Морис Бланшо, Ролан Барт и другими; психиатрами она первое время воспринималась с незначительным интересом и известной симпатией, историки же полностью игнорировали ее, им это было совершенно неинтересно.

Затем, довольно скоро, степень враждебности психиатров возросла до такой степени, что книгу стали воспринимать как удар по сегодняшней психиатрии и даже антипсихиатрический манифест. А ведь это совершенно не входило в мои намерения, по крайней мере, по двум причинам: когда я писал книгу в Польше в 1958 году, в Европе антипсихиатрии еще не существовало; и, во всяком случае, речь не шла о нападении на психиатрию по той простой причине, что книга завершается событиями, происходившими в самом начале XIX века, — я даже не провожу полного анализа деятельности Эскироля. Однако же в сознании общественности книга по-прежнему представляет атаку на современную психиатрию. Почему? Потому что для меня — и для тех, кто читал и применял ее, — книга осуществляет преобразование сложившегося у нас отношения к безумию, к сумасшедшим, к психиатрическим заведениям и к истинности психиатрического дискурса как такового (сложившегося исторически, а также теоретического, морального и этического отношений). Следовательно, эта книга является в гораздо большей степени опытом, нежели простой констатацией исторической истины, как для пишущего, так и для читающего. Для того чтобы подобный опыт стал возможным благодаря книге, очень важно, чтобы то, что в ней говорится, было достоверным в понятиях академической, исторически доказуемой истины. Это не может быть просто романом. Впрочем, главное содержится не в ряде доказуемых констатаций, но скорее в опыте, который книга делает возможным. Но ведь такой опыт не является ни истинным, ни ложным. Опыт — это всегда вымысел; это нечто изготавливаемое нами ради самих себя, это то, чего ранее не существовало и что окажется

существующим впоследствии. Таково сложное отношение опыта к истине, способ, каким последняя оказывается вовлеченной в опыт, не связанный с нею и являющийся до некоторой степени для нее разрушительным.

— Является ли подобное сложное отношение к истине неизменной чертой, присущей Вашим исследованиям, возможно ли его выделить также и в ряде произведений, следующих за «Историей безумия»?

— То же можно сказать и по поводу «Надзирать и наказывать». Исследование завершается тридцатыми годами XIX века. Впрочем, и в этом случае как критики, так и просто читатели восприняли ее как описание сегодняшнего общества как «общества заключения». Я же никогда не писал ничего подобного, даже если верно, что она написана в связи с известным опытом нашей современности. В книге приводятся подлинные документы, однако таким образом, что на их основе становится возможным не только констатировать некоторую истину, но и получить опыт, способствующий переиначиванию, преобразованию отношения, которое у нас есть к самим себе и к миру, где мы до последнего времени без проблем узнавали друг друга (в общем, с помощью нашего знания).

Следовательно, такое взаимодействие между истиной и вымыслом — или, если Вам угодно, между констатацией и вымыслом — иногда даже помимо воли позволит отчетливо проявиться тому, что связывает нас с современностью, и в то же время позволит показать нам это несколько искаженно. Переживание, с помощью которого нам удается сделать умопостигаемыми определенные механизмы (например, заключение, уголовное наказание и т. д.), и способ, с помощью которого нам удается отрешиться от них, должны составлять единое целое. Такова на самом деле суть того, что я делаю. Какие следствия или, вернее, выводы отсюда следуют? Первый состоит в том, что я уже не опираюсь на некоторые устойчивые теоретические и систематические установки

(background); во-вторых, у меня нет такой книги, которая не отражала бы, по крайней мере в каком-либо аспекте, мой непосредственный личный опыт. У меня было личное, сложное отношение к безумию и психиатрическим заведениям. К болезни и смерти у меня также было определенное отношение. Я написал «Рождение клиники» и введение, посвященное смерти в медицинском знании, в то время, когда подобные вещи имели для меня важное значение. То же самое по разным причинам относится и к темам «тюрьмы» и «сексуальности».

Третий вывод: дело вовсе не в том, чтобы погрузиться в знание, полученное из личных переживаний. Что касается книги, то связь с опытом должна дать преображение, метаморфозу, которая не является просто моей собственной метаморфозой, но может иметь определенную ценность, определенную доступность для других, позволяет этому опыту стать опытом других.

В-четвертых, подобный опыт, наконец, следует в известной мере связать с коллективными практиками, с определенным образом мысли. Так произошло, например, с таким движением, как антипсихиатрия, и движением заключенных во Франции.

— *В том, что Вы обозначаете или, как Вы говорите, открываете дорогу некоему «преобразованию», которое можно связать с «коллективной практикой», я уже вижу наметки некоторой методологии или, можно сказать, определенного типа наставления. Не думаете ли Вы, что так оно и есть? И если да, то не кажется ли Вам, что Вы входите в противоречие с другим обозначенным Вами требованием, с умением избежать предписывающего дискурса?*

— Я отвергаю слово «наставление». Наставления содержатся в систематической книге, применяющей обобщающий метод либо излагающей доказательство некоторой теории. Как раз мои книги такой ценностью не обладают. Это скорее приглашения, публичные жесты.

— Однако разве коллективную практику не следует соотносить с какими-то ценностями, с какими-то критериями, с образом действия, выходящим за рамки индивидуального опыта?

— Опыт — это нечто, что человек осуществляет в полном одиночестве, но он способен довести это до конца только потому, что опыт уходит от чистой субъективности, и потому, что другие люди оказываются способными не скажу — перенять его, но, по крайней мере, пересечься с ним и пройти через него. Возьмем на секунду книгу о тюрьмах. Она является, в известном смысле, чисто исторической книгой. Однако люди, которым она понравилась или не понравилась, отреагировали на нее так потому, что у них возникло впечатление, что речь в ней идет о них самих, а также о современном мире, в его всеми признаваемых формах. Возникло ощущение, что было подвергнуто обсуждению нечто актуальное. И на самом деле — я начал писать эту книгу только после того, как на протяжении нескольких лет участвовал в группах, работавших с уголовными учреждениями, осмыслявших их и боровшихся с ними. Эта сложная и трудная работа проводилась совместно с задержанными, их семьями, надзирателями, судьями и т. д.

После выхода книги самые разнообразные читатели, в частности надзиратели, социальные работники и т. д., высказали следующее необычное суждение: «Она парализует; вероятно, в ней есть верные наблюдения, однако, во всяком случае, безусловно, до известной степени, поскольку она блокирует нас, она мешает нам продолжать нашу деятельность». Я же ответил, что именно такая реакция доказывает, что работа удалась, что она действует так, как я и задумывал. Следовательно, прочтение становится опытом, который изменяет людей, препятствует им оставаться теми же либо поддерживать с миром, с другими людьми те же отношения, что и до прочтения книги. Это также показывает, что в книге отражен опыт гораздо более обширный, нежели мой личный. Книга всего лишь включилась в нечто реально происходившее; можно сказать, в преобразование современного человека

по отношению к его представлению о самом себе. С другой стороны, книга еще и кое-что сделала для этой трансформации. Она была в какой-то степени ее действующим лицом. Вот что такое для меня книга-переживание, в отличие от книги-истины и книги-доказательства.

— *На данном этапе нашего рассмотрения я хотел бы сделать одно наблюдение. Вы говорите о себе и о Вашем исследовании, как будто оно написано чуть ли не вне зависимости от исторического — и прежде всего от культурного — контекста в котором оно вызрело. Вы упоминали Ницше, Батая, Бланшо: как Вы пришли к ним? Что в те годы представлял собой французский интеллектуал и в чем состояли основные теоретические споры в эпоху Вашего обучения? Как оформился Ваш выбор, как сложились основные направления Вашей мысли?*

— Ницше, Бланшо и Батай дали мне возможность освободиться от тех авторов, что определяли мое университетское образование в начале пятидесятых годов: от Гегеля и феноменологов. Заниматься философией тогда, как, впрочем, и сегодня, означало, в основном, заниматься историей философии; занятия философией ограничивались, с одной стороны, изучением теории систем Гегеля, а с другой — философии субъекта в виде феноменологии и экзистенциализма. По существу, преобладал Гегель. В некотором роде речь шла о недавнем для Франции открытии Гегеля под влиянием работ Жана Валя и наставлений Ипполита. Это было гегельянство, сильно пропитанное феноменологией и экзистенциализмом и сконцентрированное на теме несчастного сознания. И это было на самом деле лучшее из того, что французские университеты могли предложить в качестве формы для по мере возможности полного понимания современного мира, только что вышедшего из трагических переживаний Второй мировой войны и грандиозных предшествовавших ей переворотов: русской революции, фашизма и т. д. Если гегельянство представлялось способом рационального осмысления всего трагического, что было пережито поколением, непосредственно

предшествовавшим нашему и что еще продолжало нам угрожать, то за пределами университета на пике популярности находился Сартр со своей философией субъекта. Располагаясь на скрещении университетской философской традиции и феноменологии, Мерло-Понти развивал экзистенциалистский дискурс в более узкой области: умопостигаемости мира и реального. Именно на таком интеллектуальном фоне и сформировался мой выбор: с одной стороны, в отличие от моих преподавателей, не заниматься историей философии, а с другой — искать нечто совершенно отличное от экзистенциализма: таким стало прочтение Батая и Бланшо и, под влиянием их работ, Ницше. Что они значили для меня?

Прежде всего приглашение поставить под сомнение категорию «субъекта», его превосходство, его основополагающее значение. Затем убежденность в том, что подобная операция не будет иметь никакого смысла, если она ограничится одними размышлениями; поставить субъект под сомнение означало испробовать нечто такое, что ведет к реальному разрушению субъекта, к его распаду, подрыву, к его обращению в нечто совершенно отличное.

— Обусловливалась ли подобная направленность Вашего мышления только непосредственной критикой главенствующего философского дискурса, или же она возникла еще и в результате осмысления особенностей французской действительности после окончания войны? Я имею в виду взаимосвязи между политикой и культурой, а также способ, каким новые поколения интеллектуалов переживали и интерпретировали политику.

— Для меня политика предоставляла возможность получить опыт в духе Ницше или Батая. Для того, кому исполнилось двадцать лет сразу после Второй мировой войны и кто не был охвачен моралью войны, что могла представлять собой политика, если речь шла о выборе между Америкой Трумэна и СССР Сталина? Между дряхлым SFIO[2] и христианской демократией? Быть буржуазным интеллектуалом, профессором, журналистом, писателем или кем-то

еще в подобном мире было невыносимо. Опыт войны продемонстрировал нам необходимость и настоятельную потребность в обществе, радикально отличном от того, где мы жили. От того общества, которое допустило нацизм, склонилось перед ним, а затем полностью перешло на сторону де Голля. Реакцией большей части французской молодежи на все это было абсолютное отвращение. Хотелось обрести мир и общество не просто иные, но в которых мы сами стали бы другими; хотелось быть совершенно другим в совершенно ином мире. Поэтому гегельянство, преподаваемое нам в университете, с его моделью непрерывной умопостигаемости истории не было в состоянии удовлетворить нас, как, впрочем, и феноменология с экзистенциализмом, придерживающиеся примата субъекта и его основополагающей ценности. Тогда как, напротив, ницшеанская тема «разрывов», «сверхчеловека», совершенно отличного от человека, и далее у Батая — тема «пограничных переживаний», с помощью которых субъект выходит за пределы самого себя, разлагает самого себя как субъекта у пределов собственной невозможности, — такой основополагающей ценностью для нас обладали. Для меня это означало своего рода лазейку между гегельянством и философской самотождественностью субъекта.

— Вы говорили о «пережитом трагизме» Второй мировой войны и о сущностной невозможности осознать его с помощью спекулятивных схем философской традиции. Тогда почему Вы хотите рассматривать мысль Жан-Поля Сартра как пример подобной несостоятельности? Разве он не представлял «экзистенциализм» и не воплощал, в частности во Франции, реакцию на теоретическую традицию, попытку постановки под вопрос статуса «интеллектуала» своего времени?

— В такой философии, как у Сартра, субъект наделяет мир смыслом. Этот момент не подлежал обсуждению. Субъект приписывает значения. Обсуждалось следующее: можно ли сказать, что субъект является единственно возможной формой существования? Разве нельзя иметь опыт, в котором

субъект уже не задан ни в конституирующих его связях, ни в том, в чем он представляется самотождественным? Следовательно, разве не существует опыт, когда субъект растворяется, распадается по отношению к самому себе, утрачивает самотождественность? Разве не таков опыт «вечного возвращения» у Ницше?

— *Кто, помимо приведенных вами авторов, комментировал произведения Ницше или размышлял над ними в ту эпоху?*

— Открытие Ницше произошло за пределами университета. По причине применения, какое ему нашли нацисты, Ницше был полностью исключен из курса обучения. Зато очень популярным было утверждение преемственности философской мысли, такое отношение к философии истории, которое в известной степени объединяло гегельянство с экзистенциализмом. И по правде говоря, марксистская культура также разделяла эту философию истории.

— *Марксизм и марксистскую культуру Вы упоминаете только сейчас, как если бы она блистала своим отсутствием. Однако, по-моему, это не так.*

— О марксистской культуре я желал бы поговорить во вторую очередь. Сейчас я хотел бы отметить один скорее курьезный факт. Интерес к Ницше и Батаю вовсе не являлся способом отдалиться от марксизма или коммунизма. Он был единственным путем к тому, что мы от коммунизма ожидали. Отрицание мира, где мы жили, в гегелевской философии, разумеется, не осуществлялось. Мы находились в поиске иных путей, чтобы прийти к тому «другому», что, как мы полагали, воплощалось в коммунизме. Именно поэтому в 1950 году, не зная Маркса как следует, отрицая гегельянство и будучи не в ладах с экзистенциализмом, я смог вступить во Французскую коммунистическую партию. Быть «коммунистом-ницшеанцем» — действительно невыносимо и, если угодно, смешно. И я это хорошо понимал.

— Вы уже вступили в ФКП; Вы пришли в коммунистическую партию после редкостного интеллектуального пути. В какой степени опыт пребывания в ФКП повлиял на Вас и на развитие Ваших теоретических поисков? Каков был Ваш опыт воинствующего коммуниста? Как Вы пришли к решению о выходе из партии?

— Во Франции вступление молодежи в коммунистическую партию и ротация молодежи в ней происходят очень быстро. Многие туда вступают, многие покидают ее ряды, и это не означает окончательного разрыва. Я вышел из партии после знаменитого заговора врачей против Сталина зимой 1952 года, и произошло это из-за постоянного ощущения неудобства. Незадолго до смерти Сталина распространилась весть о покушении группы еврейских врачей на его жизнь. Андре Вюрмсер провел собрание в нашей студенческой ячейке для того, чтобы объяснить, как разворачивался заговор. Несмотря на то что мы не были убеждены, мы изо всех сил старались верить.

Это было еще и частью пагубного обычая, такой способ существования в партии: необходимость поддерживать нечто, что сильнее всего противоречит тому, во что можно поверить, как раз и составляла опыт растворения Я и поисков совершенно иного. Сталин умирает. Три месяца спустя становится известным, что заговора врачей не существовало. Мы написали Вюрмсеру с просьбой прийти и объяснить нам, что же все-таки произошло. Ответа мы не получили. Вы мне скажете: распространенный случай, ошибка при рассылке... но после этого я вышел из ФКП.

— Эпизод, о котором Вы мне рассказываете, я считаю, в основном, воспроизведением сценария трагического эпизода из прошлого, вызванного конкретными условиями: холодной войной, зверствами сталинизма, специфическими отношениями между идеологией и политикой, между партией и активистами. В аналогичных и даже худших ситуациях многие выбирают не путь отделения от партии, но дорогу борьбы и критики. Не думаю, что Ваше решение было наилучшим.

— Я прекрасно понимаю, что предоставил всем коммунистам массу аргументов, чтобы те обвиняли меня в том, что я был коммунистом худшего пошиба, выйдя из партии в силу плохих и ошибочных доводов, как мерзкий мелкий буржуа. Однако я это рассказываю, поскольку так оно и было, и я уверен, что не я один оказался в подобной ситуации, вступив в партию по причине ошибочных взглядов, — это несколько забавный поворот разговора, — вследствие аскетизма, самобичевания, являющихся важнейшими моментами, в силу которых многие студенты — даже по сей день Франции — участвуют в деятельности коммунистической партии. Я встречал интеллектуалов, покидавших партию в период дела Тито. Однако я знаю также других, которые именно в этот момент вступали в партию по этой же самой причине, из-за того, как разворачивались события. И более того, для того чтобы как-то ответить тем, кто был разочарован и вернул билет.

— По завершении Вашего короткого опыта пребывания в коммунистической партии Вы более не принимали участие в политической деятельности?

— Нет, я закончил мое обучение. Тогда я часто посещал Луи Альтюссера, принимавшего активное участие в деятельности ФКП. Может быть, я и вступил туда отчасти под его влиянием. И когда я вышел из партии, он вовсе не стал предавать меня анафеме; он все же не хотел разрывать со мной отношения.

— Ваши связи или, по крайней мере, известное интеллектуальное сродство с Альтюссером имеют более глубокие корни, нежели обычно предполагаемые. Я хотел бы, в частности, сказать, что Ваше имя многократно упоминалось рядом с именем Альтюссера в спорах по поводу структурализма, господствовавших на арене теоретических дебатов во Франции в шестидесятые годы. Альтюссер — марксист, Вы марксистом не являетесь; Леви-Стросс и другие — и подавно; однако критика, так или иначе, свела вас вместе в

группу «структуралистов». Как Вы это объясните? И какова общая основа Ваших исследований, если таковая существует?

— Существует общий момент у всех, кого пятнадцать последних лет называли «структуралистами» и кто ими все-таки не являлся, за исключением, пожалуй, Альтюссера: т. е. у Альтюссера, Лакана и меня. Какова была, в действительности, эта точка схождения? Известная неотложная потребность переформулировать вопрос о «субъекте», избавиться от этого фундаментального постулата, от которого французская философия, начиная с Декарта, а тем более будучи подкреплена феноменологий, никогда не отказывалась. Отправляясь от психоанализа, Лакан пролил свет на тот факт, что теория бессознательного несовместима с теорией субъекта (не только в картезианском, но и в феноменологическом понимании этого понятия). Сартр и Политцер отвергли психоанализ, подвергнув критике как раз теорию бессознательного, полагая ее несопоставимой с философией субъекта. Лакан же заключил, что как раз от философии субъекта и необходимо отказаться, сделав отправной точкой анализ механизмов бессознательного. Лингвистика и анализы языка дали Леви-Строссу рациональную точку опоры для подобной постановки под сомнение; и производилось это на совершенно ином материале, нежели, скажем, литературный и духовный опыт, как в случае Бланшо и Батая. Альтюссер подверг сомнению философию субъекта, поскольку французский марксизм пропитался малой толикой феноменологии и гуманизма и потому что теория отчуждения рассматривала человеческий субъект как теоретическую основу для перевода политико-экономических анализов Маркса в философские термины. Труды Альтюссера состояли в том, чтобы вернуться к исследованиям Маркса и задаться вопросом, проявляется ли в них подобная концепция человеческой природы, субъекта, отчужденного человека, служащая опорой для теоретических установок некоторых марксистов, как, например, Роже Гароди. Известно, что его ответ был полностью отрицательным.

И все это называли «структурализмом». Но ведь структурализмом и структурным методом в строгом смысле слова пользовались самое большее как основой для утверждения чего-то гораздо более радикального: для постановки под вопрос теории субъекта.

— Вы отказываетесь от определения «структурализма» как от бесполезного ярлыка. Вы предпочитаете обходиться темой «децентрирования субъекта», делая отсылку, в частности, к идее «пограничных переживаний» — по линии, ведущей от Ницше до Батая. И тем не менее неоспоримо, что большинство Ваших размышлений и формирование Вашего теоретического дискурса стали возможными благодаря критической проработке проблем эпистемологии и философии науки.

— Верно, история наук, которой я начинал заниматься, весьма отдаленно напоминает то, что я встречал у Батая, Бланшо и Ницше. Но настолько ли? Когда я был студентом, история наук и теоретические дебаты по ее поводу имели стратегическое значение.

Одна составляющая феноменологии ставила под сомнение науку, фундамент, рациональность и историю научного знания. Основные тексты Гуссерля и Койре сформировали вторую составляющую феноменологии, противопоставленную экзистенциальной феноменологии, феноменологии жизненного опыта. Во многих аспектах творчество Мерло-Понти пытается свести два этих аспекта феноменологии воедино.

Однако аналогичный дискурс пришел и из марксистского лагеря, поскольку в годы, последовавшие за Освобождением, марксизм приобрел важное значение не только в теоретической области, но и в повседневной жизни молодых студентов и интеллектуалов. Марксизм фактически выдвигал себя как науку или, по крайней мере, как научную общую теорию наук; как своего рода суд разума, позволяющий отличить то, что относится к науке, от того, что относится к идеологии. В общем, как универсальный рациональный критерий любой возможной формы знания. Подобная

совокупность проблем и такое поле исследований побуждали задавать вопросы о науке и ее истории. В какой степени такая история могла претендовать на абсолютную рациональную обоснованность и демонстрировать ее? Такой вопрос был поставлен историей наук в отношении феноменологии. С другой же стороны, марксизм задался следующим вопросом: до какой степени марксизм, перестраивая историю обществ согласно своим схемам, способен учесть историю наук, рождение и развитие математики, теоретической физики и т. д. Запутанный клубок проблем, который я в общих чертах описал — и который включает историю наук, феноменологию и марксизм, — имел тогда безусловно центральное значение; это было что-то вроде зернышка, в котором отражались различные проблемы той эпохи. Как раз тогда именно такие люди, как Луи Альтюссер (чуть старше меня) и Дезанти, будучи моими профессорами, имели большое значение в моей жизни.

— *Каким образом проблематика, вращавшаяся вокруг истории наук, стала частью Вашего образования?*

— Парадоксальным образом примерно так же, как и Ницше, Бланшо и Батай. Был поставлен вопрос: в какой степени история науки может подвергнуть сомнению собственную рациональность, очертить ее границы, ввести внешние элементы? Какие побочные эффекты возникают в науке с тех пор, как у нее появляется история и когда она начинает развиваться в исторически обусловленном обществе? За этим следуют другие вопросы: возможно ли создать рациональную историю наук? Возможно ли найти такой принцип умопостигаемости, который объяснил бы различные перипетии науки и иррациональные элементы (если таковые существуют), закрадывающиеся в историю наук?

Таковы были, в общем, проблемы, стоявшие как перед марксизмом, так и перед феноменологией. Зато для меня вопросы стояли несколько иначе. Именно здесь прочтение Ницше стало для меня особенно ценным: было недостаточно создать историю рациональности, следовало создать историю самой

истины. Иными словами, вместо того чтобы спрашивать у науки, в какой мере ее история приблизила эту науку к истине (либо закрыла к ней доступ), не надо ли, скорее, сказать себе, что истина заключается в определенном отношении, каковое дискурс и знание устанавливают к самим себе, и задаться вопросом, не является ли подобное отношение историей и не имеет ли оно собственной истории?

У Ницше меня поразило то, что для него рациональность — рациональность науки, практики, дискурса — не измеряется только истиной, которую данная наука, данный дискурс, данная практика способны произвести. Истина сама образует часть истории дискурса и является чем-то вроде внутреннего эффекта некоторого дискурса и некоторой практики.

— *Размышления Ницше по поводу истории истины и ограничений, свойственных теоретикам, вне всякого сомнения, представляют собой изменение плоскости рассмотрения и точки зрения по отношению к классическому горизонту эпистемологии, поскольку они делают недействительными ее предпосылки, провозглашая фундаментальную «неистинность познаваемого». Однако я хотел бы узнать, каким образом Вам удалось соотнести анализ истоков науки с анализом «пограничного опыта», т. е. «опыта» как изменения?*

— Разве в основе своей наука не может быть проанализирована или рассмотрена как опыт, то есть как такое взаимодействие, когда субъект трансформируется благодаря опыту? Иными словами, как научная практика, которая создавала бы сразу и идеального субъекта науки, и объект познания. И разве исторические корни науки не заключены в таком взаимопорождении субъекта и объекта? Какое последствие для истины получается таким образом? Отсюда вытекает, что истины не существует. Что не означает, что такая история иррациональна, а наука иллюзорна, но, напротив, подтверждает наличие реальной умопостигаемой истории, совокупности коллективного опыта, соответствующего

комплексу весьма отчетливых и идентифицируемых правил, в ходе которых выстраивается как познающий субъект, так и познанный объект.

Мне казалось, что для понимания подобного процесса лучше всего изучать новые, еще не формализованные науки, создание которых было фактом относительно недавним, которые не так отдалились от своих истоков и от непосредственно породившей их необходимости, — такой тип наук, научный характер которых проявился с наибольшей неопределенностью и которые стремились понять то, что менее всего поддается введению в поле рациональности. Таков случай безумия. Речь шла о том, чтобы понять, почему в западном мире «безумие» смогло стать отчетливым объектом анализа и научного исследования только начиная с XVIII века, несмотря на то что прежде имелись медицинские трактаты, посвящавшие несколько кратких глав «болезням ума». Таким образом, можно подтвердить, что в тот самый момент, когда складывается объект «безумие», формируется также и субъект, способный понимать безумие. Построению объекта «безумие» соответствовало построение разумного субъекта, обладавшего знанием о безумии и понимавшего его. В «Истории безумия» я попытался понять такой тип коллективного, множественного опыта, возникшего между XVI и XIX веками и отмеченного взаимодействием между рождением разумного человека, умеющего распознавать и познавать безумие, и рождением самого «безумия» как объекта, каковой возможно понять и определить.

— *Можно сказать, что такое первоначальное действие, обозначающее разделение и противоборство между разумом и неразумием, а также следствия этого разделения, которые Вы сами и проанализировали на примере удела западной культуры, представляется предварительным, основополагающим условием исторического развития и разработки истории современного разума. Не случилось ли так, что подобный пограничный опыт, открывающий путь к возможной истории, сложился во вневременном измерении, вне самой истории?*

— Моя работа не является чем-то вроде апологии безумия — это и так ясно; речь не идет и о какой-то иррациональной истории. Наоборот, я хотел бы показать, каким образом подобный опыт — который сформировал безумие как объект в одно и то же время с познающим его субъектом — можно как следует понять только при строгом его сопоставлении с определенными хорошо известными историческими процессами: с возникновением стандартизирующего общества, связанного с практиками заключения, во взаимосвязи с конкретной экономической и социальной ситуацией, соответствующей определенной фазе урбанизации, зарождению капитализма при наличии текучего, разбросанного населения, которое больше не могли поддерживать новые потребности экономики и государства.

Таким образом, я попытался создать как можно более рациональную историю построения знания, нового объективирующего отношения, того, что можно назвать «истиной безумия».

Естественно, это не означает, что посредством подобного типа знания нам удалось произвести действенную классификацию критериев, способных раскрыть безумие в его истине; нет, скорее, мы согласовали опыт, а именно опыт истины безумия, с возможностью действенного познания и связанной с ним выработкой субъекта.

— Вернемся на мгновение назад. В реконструкции Вашего интеллектуального развития и, в частности, в связи с проблемами эпистемологии Вы ни разу не упомянули имени Гастона Башляра. И тем не менее я с полным основанием считаю, что рациональный материализм Башляра, основанный на примате научного праксиса, способного конструировать собственные объекты анализа, в какой-то мере образует фон произведенных Вами исследований. Не считаете ли Вы, что это так?

— Я не учился у самого Башляра, однако я читал его книги; в его размышлениях о разрывах в истории наук и в идее о работе разума над самим собой, когда он строит объекты для анализа, нашелся целый ряд элементов, которые я воспринял и использовал.

Однако в области философии науки наибольшее влияние на меня оказал, пожалуй, Жорж Кангийем, хотя это произошло значительно позже. В наибольшей степени он углубил проблемы биологических наук, пытаясь доказать, что в подобном опыте вопрос стоит о самом человеке как о живом существе.

Создавая биологические науки, формируя некоторое знание, человек преобразует себя как живое существо, поскольку он превращается в рациональный субъект, а следовательно, оказывается способным воздействовать на самого себя, изменять условия жизни и собственную жизнь; человек создает такую биологию, которая есть не что иное, как отражение включения биологических наук в общую историю рода человеческого. Это крайне важное наблюдение Кангийема, по-моему, признававшего свое сродство с Ницше. Таким образом, несмотря на парадоксальность, в качестве сродства с Ницше мы находим своеобразную точку схождения между дискурсом «пограничных переживаний», когда речь идет о преобразовании субъектом самого себя, и дискурсом о трансформации субъекта как такового путем построения некоего знания.

— *Каким образом, по Вашему мнению, устанавливается отношение между пограничными переживаниями, которые известным образом предшествуют складыванию разума, и знанием, которое, напротив, определяет исторические ограничения культурного горизонта?*

— Я использую понятие «знания» (savoir), проводя различие между ним и «познанием» (connaissance). Под «знанием» я понимаю процесс, с помощью которого субъект подвергается изменению благодаря тому, что́ он познает, или, скорее, в процессе работы, производимой им ради познания. Именно это позволяет как видоизменить субъект, так и сформировать объект. Знание — это работа, позволяющая приумножить познаваемые объекты, развить их умопостигаемость, понять их рациональность, однако в то же время оставить исследующего субъекта неизменным.

Что касается идеи «археологии», то речь идет именно о том, чтобы в построении познания уловить некоторый момент, иными словами, соотношение между неподвижным субъектом и объектной областью в ее исторических корнях, в движении знания, делающем познание возможным. Всё, чем я занимаюсь по сей день, касается на самом деле способа, каким в западных обществах люди осуществляют подобный, без сомнения основополагающий, опыт, вовлекающий человека в процесс познания некоторой объектной области, и в то же время конституируют самих себя как субъектов, имеющих определенный фиксированный статус. Допустим, как познать «безумие», формируя самого себя как «разумного субъекта»; как познать «болезнь», выстраивая себя как «живущего субъекта»; или же «экономику», формируя себя как «трудящегося субъекта»; или же индивида, познавая себя в определенном отношении к закону. Таким образом, всегда имеется включенность самого человека в сферу его собственного знания. Я пытался, в частности, понять, каким образом человек преобразовал в объекты познания некоторые виды своего пограничного опыта: безумие, смерть, преступление. Здесь ощущается проблематика Жоржа Батая, воспринятая, однако, как коллективная история Запада и западного знания. Речь всегда идет о пограничном опыте и об истории истины.

Я охвачен этим переплетением проблем. То, что я говорю, не имеет объективной ценности, однако, вероятно, может прояснить проблемы, которые я попытался поставить, а также последовательность тем.

— И последнее замечание по поводу культурных составляющих Вашего интеллектуального развития: я хотел бы поговорить о феноменологической антропологии и о попытке объединить феноменологию и психоанализ. Одна из Ваших первых работ 1954 года — это введение в «Traum und Existenz» Бинсвангера, где Вы развиваете представление о сне и воображаемом как о первоначальном пространстве, конституирующем человека.

— Ознакомление с тем, что назвали «экзистенциальным психоанализом» и «феноменологической психиатрией», имело для меня большое значение в период работы в психиатрических клиниках, в этих доктринах я искал некоторый противовес, нечто отличное от традиционных схем психиатрической точки зрения. Сыграли большую роль, несомненно, превосходные описания безумия как фундаментального, единственного в своем роде, ни с чем не сопоставимого опыта. Впрочем, полагаю, что Лэйнг также находился под сильным впечатлением от всего этого: он также на протяжении долгого времени использовал экзистенциальный психоанализ в качестве исходной основы (он — скорее в сартровском, а я — в хайдеггерианском смысле). Однако мы на этом не остановились. Лэйнг проделал колоссальную работу в качестве врача: вместе с Купером он стал подлинным основателем антипсихиатрии, тогда как я лишь провел критический исторический анализ. Однако экзистенциальный анализ помог нам выделить и отчетливее очертить то, что было тяжелым и гнетущим в точке зрения и системе знания академической психиатрии.

— *В какой мере Вы восприняли и усвоили учение Лакана?*

— Несомненно, то, что я смог уловить в его произведениях, безусловно, сыграло мне на пользу. Однако я не так уж пристально следил за ним, чтобы действительно проникнуться его учением. Я прочел некоторые из его книг; известно, однако, что для настоящего понимания Лакана недостаточно только читать его, но необходимо также внимать его наставлениям на публике, участвовать в семинарах и даже, возможно, пройти психоанализ. Я же ничего подобного не делал. Начиная с 1955 года, когда Лакан представил основную часть своего учения, я уже был за границей.

— *Вы долго жили за пределами Франции?*

— Да, несколько лет. Я работал за границей ассистентом, лектором в университетах в Уппсале, в Варшаве, в Гамбурге.

Это было как раз во время войны в Алжире. Я переживал эту войну немного как иностранец. И потому, что я наблюдал за происходившим как иностранец, мне было гораздо легче понять всю абсурдность этой войны и увидеть, каким будет ее обязательный результат. Несомненно, я был против конфликта. Но будучи за границей и непосредственно не переживая происходившего в моей стране, хоть я все и ясно понимал, я не имел возможности проявить отвагу, я не участвовал лично в одном из переживаний, решающих для современной Франции.

По возвращении я закончил «Историю безумия», отразившую, можно сказать, непосредственный опыт пережитого за эти годы. Я хотел рассказать о впечатлениях от шведского общества, напичканного медициной и защищенного, где все социальные опасности до некоторой степени смягчены тонкими научными механизмами; и о впечатлениях от польского общества, где существовали механизмы заключения совершенного иного типа... Этим двум типам обществ в последующие годы предстояло стать, можно сказать, навязчивой идеей западного общества. Однако они были абстракциями для Франции, охваченной переживаниями войны и проблемами, поставленными завершением целой эпохи, эпохи колониализма. Будучи также плодом специфической отстраненности от французской действительности, «История безумия» была сразу же благосклонно воспринята Бланшо, Клоссовским, Бартом. В среде врачей и психиатров она вызвала различные реакции: заинтересованность со стороны людей либеральной и марксистской ориентации, таких, как Боннафе, и, напротив, полное неприятие со стороны более консервативно настроенных людей. Однако в целом, как я Вам уже говорил, на мою работу не обратили внимания: она встретила безразличие, молчание со стороны интеллектуалов.

— Какой была Ваша реакция на подобное отношение? Некоторое время спустя «Историю безумия» признали произведением первого ряда даже те, кто не разделял Ваши тезисы. Тогда как Вы объясняете первоначальное псевдобезразличие?

— Признаюсь Вам, что я был несколько удивлен; однако я ошибался. Французская интеллектуальная среда незадолго до выхода книги испытала переживания несколько иного порядка. Господствовали споры о марксизме как науке и идеологии. Полагаю, что нерасположенность к восприятию «Истории безумия» объясняется следующим образом: во-первых, это было историческое исследование, а в ту эпоху внимание было сильнее всего приковано к теории, к теоретическим дебатам; во-вторых, такие области, как врачевание души и психиатрия, рассматривались как второстепенные по сравнению со сложными насущными дискуссиями; и потом, разве безумие и сумасшедшие не являются тем, что в конечном счете расположено по краям общества, на его краю? Таковы, на мой взгляд, были в общих чертах причины незаинтересованности тех, кто намеревался остаться на пике политической актуальности. Я был поражен: я считал, что в этой книге содержалось то, что наверняка должно было вызвать интерес, поскольку попытался рассмотреть, как на основе конкретных исторических ситуаций формировался некоторый, претендующий на статус научного, дискурс, а именно психиатрия. Я также попытался создать историю психиатрии, исходя из преобразований, происшедших в способе производства, в результате которых перед населением были поставлены не только проблемы пауперизации, но также проблемы отличий между различными категориями бедных, больных и безумных. Я был убежден, что все это могло заинтересовать марксистов. Но ответом стало мертвое молчание.

— Что, по Вашему мнению, вызвало возрождение интереса к Вашему тексту и пробудило, как нам известно, бурную полемику?

— Можно попытаться ретроспективно проследить историю событий. Реакции и отношения изменились и радикализировались, как только начали вырисовываться, а затем и происходить события 1968 года. Для ультралевых проблемы безумия, заключения, процесса стандартизации в обществе стали лакомым куском. Те, кто желал держаться на расстоянии

от назревавшего, сделали мою книгу мишенью, указывая, что она идеалистична и не улавливает существа проблем. Именно это произошло, когда спустя восемь лет после выхода в печать «Психиатрическая эволюция» — группа психиатров, обладающая значительным влиянием во Франции, — решила посвятить целый конгресс в Тулузе «отлучению» «Истории безумия». Даже Боннафе, психиатр-марксист, будучи одним из тех, кто с интересом воспринял мою книгу по ее выходе в свет, в 1968 году заклеймил ее как идеологическую. Именно подобное сочетание полемики с возрождением интереса к определенным темам придали «Истории безумия» своего рода актуальность.

— *Каковы следствия возрождения интереса к Вашему дискурсу в психиатрических кругах? В те годы стало расширяться движение протеста против традиционной психиатрии в целом, что поставило в трудное положение всю систему устойчивого культурного равновесия.*

— Незадолго до начала войны, а в особенности после войны существовало целое движение, ставившее под вопрос всю психиатрическую практику; движение, возникшее в среде самих психиатров. После 1945 года эти молодые психиатры занялись исследованиями, размышлениями, проектами такого рода, что у так называемой «антипсихиатрии» возникла возможность появиться во Франции еще в начале 1950-х годов. И если этого не произошло, то, на мой взгляд, по следующим причинам: с одной стороны, многие из этих психиатров были очень близки к марксизму, а то и попросту марксистами, и поэтому им пришлось сконцентрировать внимание на происходившем в Советском Союзе, на Павлове и рефлексологии, на материалистической психиатрии и на всей совокупности теоретических и научных проблем, которые, понятно, не могли их привести к чему-либо дельному. Один из них хотя бы совершил учебное путешествие в СССР в 1954—1955 годах. Однако я не имею представления о том, что он впоследствии говорил и писал по этому поводу. И все-таки я думаю, и говорю это без агрессии, что атмосфера марксизма постепенно заводила их

в тупик. С другой стороны, я полагаю, что очень скоро многие, по причине обладания статусом психиатров, являющихся по большей части чиновниками, пришли к тому, чтобы подвергнуть сомнению психиатрию в качестве защиты членов профсоюзов. Таким образом, эти люди, которые благодаря своим способностям, интересам и открытости новому могли бы формулировать проблемы психиатрии, были заведены в тупик. В связи са поразительным распространением психиатрии в 1960-е годы, у них возникает все более ощутимое отношение отвержения, принимающее даже агрессивный оттенок. И именно в этот момент мою книгу включили в «черный» список, как если бы она была евангелием от дьявола. Я знаю, что в определенных кругах об «Истории безумия» говорят с невообразимым отвращением.

— *Переосмысляя дискуссии, вызванные Вашими трудами, я хотел бы теперь припомнить те, которые в 1960-е годы последовали за спорами, разгоревшимися по поводу структурализма. В тот период происходила яростная дискуссия, во время которой Вам не удалось укрыться от резких суждений, в частности со стороны Сартра. Однако я сейчас напомню Вам иные суждения по поводу Вашего стиля мышления: Гароди говорил об «абстрактном структурализме»; Жан Пиаже — о «структурализме без структуры»; Мишель Дюфрен — о «неопозитивизме»; Анри Лефевр — о «неоэлеатстве»; Сильвия Ле Бон — о «позитивизме отчаяния»; Мишель Амио — о «теории относительности в культуре» и об «историзирующем скептицизме» и т. д. Приблизительно после публикации «Слов и вещей» совокупность наблюдений и пересекающиеся между собой различные, иногда даже противопоставленные друг другу языки сошлись в критике Ваших положений. Однако такая перегретая атмосфера французской культуры, вероятно, поддерживалась более обобщенными дискуссиями по поводу структурализма. Как Вы сегодня оцениваете эти суждения и сам смысл полемики в общем?*

— В этом эпизоде истории структурализма сложно разобраться, однако это могло бы быть очень интересно. Отвлечемся

на мгновение от полемического исступления со всей его театральностью, а иногда даже гротескностью формулировок. Выше всего я ставлю наиболее известную фразу Сартра на мой счет, ту, где он меня охарактеризовал как «последний идеологический оплот буржуазии». Можно посочувствовать буржуазии, если я остаюсь единственным ее оплотом; можно подумать, что она давно утратила власть!

Тем не менее надо задать вопрос, что́ в истории структурализма оказалось способным настолько обострить страсти. Я считаю, что люди по природе своей являются рассудительными, и, должно быть, случилось нечто важное, раз уж они потеряли контроль над тем, что говорят. Мне удалось сформулировать ряд гипотез. Начнем, прежде всего, с одного наблюдения. В середине 1960-х годов «структуралистами» называли тех людей, кто проводил совершенно различные, но характеризовавшиеся одним общим моментом исследования: все они пытались положить конец философии, размышлениям и анализам, сконцентрированным, в основном, на утверждении примата субъекта, ограничить такую философию. Это шло как со стороны марксизма, неотступно преследуемого в те годы понятием «отчуждения», так и со стороны феноменологического экзистенциализма, сосредоточенного на жизненном опыте, а также со стороны тех направлений в психологии, которые ради переживания человеком тождественности — скажем, опыта «самости» — отвергали бессознательное. Действительно, такая общая точка имелась. Что могло, конечно, вызвать ожесточение.

Однако я думаю, что за всей этой потасовкой стояло нечто более глубокое, некая история, о которой, впрочем, мало задумывались. Дело в том, что структурализм как таковой не был, понятное дело, открыт структуралистами в 1960-е годы и еще в меньшей мере является французским изобретением. На самом деле он берет начало от ряда экспериментов, проводившихся в СССР и Центральной Европе в 1920-е годы. Грандиозный культурный расцвет в лингвистике, мифологии, фольклористике и т. д., предшествовавший русской революции 1917 года и в некотором отношении совпавший с нею, был сначала направлен по иному пути, а затем и вовсе

раздавлен сталинским паровым катком. Впоследствии структуралистская культура начала циркулировать во Франции, через посредство в какой-то мере подпольных и, во всяком случае, не очень известных сетей: вспомните о фонологии Трубецкого, о влиянии Проппа на Дюмезиля и Леви-Стросса и т. д. Таким образом, мне кажется, что в агрессии, с какой, например, некоторые французские марксисты ополчились на структуралистов 1960-х годов, крылось что-то вроде неведомого нам исторического знания: структурализм стал великой культурной жертвой сталинизма, возможностью, относительно которой марксизм не знал, что делать.

— Я бы сказал, что Вы выделяете, называя жертвой, определенное культурное течение. «Сталинский паровой каток», как Вы говорите, проехался не только по структурализму, но и по целому ряду культурных и идеологических направлений и способов выражения, которым дала толчок Октябрьская революция. Я не считаю, что здесь можно проводить четкое разграничение. Даже марксизм, допустим, был сведен к доктринальному корпусу в ущерб критической гибкости, открытости.

— Тем не менее необходимо объяснить любопытный факт: каким образом такое, по сути дела, частное явление, как структурализм, сумело вызвать столько страстей в 1960-е годы? И почему группу интеллектуалов, которые не были структуралистами или, по крайней мере, открещивались от этого ярлыка, все-таки пожелали назвать «структуралистами»? Я остаюсь при убеждении, что для того, чтобы найти удовлетворительный ответ, надо сместить центр тяжести в анализе. На самом деле проблема структурализма в Европе есть не что иное, как отголосок гораздо более важных проблем, стоявших перед восточноевропейскими странами. Необходимо учесть усилия многих интеллектуалов — советских, чехословацких и т. д., — затраченные в эпоху десталинизации на обретение автономии по отношению к политической власти и на избавление от официальных идеологий. С этой точки зрения, они имели в своем распоряжении как

раз ту «оккультную» традицию 1920-х годов, о которой я говорил Вам выше и которая играла двойную роль: с одной стороны, речь шла об одном из великих новаторств, предложенных Востоком западной культуре (формализм, структурализм и т. д.); с другой стороны, подобная культура была как прямо, так и опосредствованно связана с Октябрьской революцией, и основные представители этой культуры это признавали. Картина проясняется: в период десталинизации интеллектуалы попытались восстановить свою автономию, возобновив связи с культурно авторитетной традицией, которую с политической точки зрения невозможно было расценить как реакционную и западную. Она была революционной и восточной. Отсюда желание вновь сделать действенными, актуальными подобные тенденции в мышлении и искусстве. Полагаю, что советские правители прекрасно осознавали опасность и не желали подвергнуть себя риску открытой конфронтации, на которую, напротив, ставили многочисленные интеллектуальные силы.

Мне кажется, что происшедшее во Франции было слегка бессознательной и непроизвольной реакцией на все упомянутое. Круги, так или иначе причастные к марксизму: коммунисты и люди, близкие к марксизму, — должны были предощутить, что в структурализме в том виде, как он был в ходу во Франции, наличествовало нечто созвучное традиционной марксистской культуре. Левая же немарксистская культура тогда только зарождалась. Что и стало причиной известных реакций, сразу же попытавшихся обвинить эти исследования, обозвав их «технократией» и «идеализмом». Приговор журнала «Temps modernes» полностью совпадал с суждениями последних сталинистов и тех, кого оплачивали за разнос формализма и структурализма в хрущевский период.

— *Думаю, что здесь Вы также заходите слишком далеко, поскольку аналогия в суждениях еще не означает сходства культурных, а тем более политических позиций.*

— Я хотел бы поведать Вам две небольшие истории. Я не очень уверен в подлинности первой, рассказанной мне в 1974

или 1975 годы чехословацким эмигрантом. Одного из самых выдающихся западных философов в конце 1966 или начале 1967 года пригласили в Прагу прочитать лекцию. Чехи ожидали его, как мессию: это был первый крупный некоммунистический интеллектуал, приглашенный в период мощного культурного и социального расцвета, предшествовавшего «чехословацкой весне». От него ожидали, что он расскажет о том, кто в Западной Европе не согласен с традиционной марксистской культурой. Но этот философ с самого начала лекции принялся говорить о группах интеллектуалов, об этих структуралистах, которые находятся в услужении у крупного капитала и пытаются противостоять великой традиции марксистской идеологии. Говоря такие вещи, он надеялся, вероятно, доставить удовольствие чехам и предложить нечто вроде экуменического марксизма. В реальности же он подрывал то, что пытались создать интеллектуалы этой страны. И в то же время давал превосходное оружие чехословацким правителям, позволяя им начать атаку против структурализма, признанного идеологически реакционным и буржуазным даже философом некоммунистических взглядов. Как Вы видите, он грубо заблуждался.

Теперь перехожу ко второй истории. Я самолично в ней участвовал в 1967 году, когда мне предложили провести ряд лекций в Венгрии. Тогда я предложил рассмотреть сюжеты происходивших на Западе споров по поводу структурализма. Все темы были приняты. Все лекции происходили в университетском театре. Затем, когда пришло время поговорить о структурализме, меня уведомили, что по этому случаю лекция состоится в бюро ректора: это настолько частный сюжет, что, как мне сказали, он не вызывает большого интереса. Я знал, что это ложь. Я поговорил об этом со своим юным переводчиком, и он мне ответил: «Есть три предмета, о которых мы не можем говорить в Университете: нацизм, режим Хорти и структурализм». Я был обескуражен. Мне стало понятно, что проблема структурализма является проблемой Востока и что жаркие и путаные дискуссии, происходившие на эту тему во Франции, — всего лишь отголосок, разумеется, неверно всеми понятой, гораздо более серьезной и жестокой борьбы, проходившей на востоке Европы.

— В каком смысле Вы говорите об отголоске? Разве теоретические дискуссии, происходившие во Франции, были лишены собственной оригинальности, выходившей за рамки вопроса о структурализме?

— Все это позволяет лучше понять напряжение и природу споров вокруг структурализма, имевших место на Западе. Было затронуто несколько важных вопросов: постановка теоретических проблем, уже не сфокусированных на субъекте; исследования, которые, будучи вполне рациональными, не были бы марксистскими. Это стало рождением определенного рода теоретической рефлексии, отделившейся от великого послушания марксизму. Происходившая на Востоке борьба и характерные для нее ценности оказались применены к тому, что творилось на Западе.

— Я не слишком хорошо понял смысл этого переноса. Возрождение интереса к структурному методу и к его традиции в странах Востока мало похоже на антигуманистическую теоретическую линию, которую выражали французские интеллектуалы...

— То, что происходило на Востоке и на Западе, однотипно. Речь шла о следующем: в какой степени можно создать формы мышления и анализа, которые не были бы иррационалистическими, которые не были бы правыми и в то же время не подводились бы под марксистскую догму? Именно эта проблематика изобличалась теми, кто опасался подобной постановки проблем, общим, упрощающим и вносящим путаницу термином «структурализм». И почему появилось это слово? Потому что дискуссия по поводу структурализма занимала центральное место в СССР и в странах Востока. И здесь и там речь шла о возможности формирования рационального и научного теоретического исследования, не подчиняющегося законам и догматизму диалектического материализма.

Именно это происходило как на Западе, так и на Востоке. С той разницей, впрочем, что на Западе речь шла не о

структурализме в точном смысле этого слова, тогда как в странах Востока именно структурализм утаивали и продолжают утаивать. Вот чем объясняются многие анафемы.

— *Любопытно, однако, что Луи Альтюссер был также предан анафеме, хотя его исследование полностью отождествлялось с марксизмом и даже претендовало на то, чтобы быть его наиболее верной интерпретацией. Итак, Альтюссера также отнесли к структуралистам. Как Вы тогда объясните, что такая марксистская работа, как «Читать “Капитал”», и Ваши “Слова и вещи”, опубликованные в 1960-е годы и имевшие совершенно несходную ориентацию, стали мишенями схожей антиструктуралистской полемики?*

— Я не могу Вам точно сказать что-то об Альтюссере. Что касается меня, я думаю, что в действительности меня хотели заставить расплатиться за «Историю безумия», подвергая нападкам другую книгу, «Слова и вещи». «История безумия» породила известное беспокойство: эта книга переводила внимание с «благородных» материй на второстепенные; вместо того чтобы говорить о Марксе, она анализировала такие незначительные темы, как практики изгнания. Скандал, который должен был разразиться ранее, произошел после выхода «Слов и вещей» в 1966 году: об этой книге говорили как о чисто формальном, абстрактном тексте. Иными словами, о ней говорили то, чего не могли сказать по поводу моей первой работы о безумии. Если уделить пристальное внимание «Истории безумия» и последовавшему за ним «Рождению клиники», то мы заметим, что «Слова и вещи» вовсе не представляют собой, по моему мнению, единой книги. Эта книга заполнила определенную нишу с целью дать ответ на некоторые вопросы. В ней я не применил всего метода, не показал всех интересующих меня тем. Впрочем, в конце книги я непрерывно говорю о том, что речь идет об исследовании, проводимом на уровне преобразования основополагающего знания и познания, и что предстоит провести еще целую работу по выявлению причинно-следственных связей, а также провести разъяснения «вглубь». Если мои критики читали мои

предыдущие работы и не пожелали забыть о них, то им следовало бы признать, что в них я уже выдвинул некоторые из этих толкований. Таково укоренившееся, по крайней мере во Франции, правило: рассматривать книгу как нечто абсолютное и читать каждую книгу отдельно, тогда как я пишу мои книги сериями: первая оставляет открытыми проблемы, на которых основана вторая и которые истолковывает третья; и между ними не существует линейной последовательности. Они пересекаются и в чем-то совпадают.

— Таким образом, Вы связываете книгу о методе «Слова и вещи» с такими исследовательскими работами, как книги о безумии и клинике? Какие проблемы заставили Вас перейти к более систематическому изучению, откуда Вы впоследствии выделили понятие «эпистемы», или комплекса правил, управляющих дискурсивными практиками в данной культуре и в данную историческую эпоху?

— В «Словах и вещах» я развивал анализ классификаций, размещения в таблице, упорядочивания экспериментального знания. На эту проблему я не без оснований обратил внимание во время работы над «Рождением клиники», она затрагивает вопросы биологии, медицины и естественных наук. Однако с проблемой классификаций в медицине я уже сталкивался при работе над «Историей безумия», поскольку аналогичная методология стала применяться в области душевных болезней. Здесь все отсылало одно к другому, подобно пешкам на шахматной доске, которые передвигаешь с клетки на клетку, иногда зигзагом, иногда перепрыгивая через что-нибудь, но все время на одной и той же доске; именно поэтому я и решил систематизировать в одном тексте сложную картину, проявившуюся в моих исследованиях. Так появились «Слова и вещи»: в высокой степени техническая книга, адресованная в особенности методологам истории наук. Я написал ее после разговоров с Жоржем Кангийемом и предполагал обратиться в ней в основном к исследователям. Однако, честно говоря, это не те проблемы, которые меня больше всего волновали. Я Вам уже говорил о пограничных

переживаниях: вот эта тема меня действительно занимает. Безумие, смерть, сексуальность, преступление являются для меня весьма значимыми вещами. Зато «Слова и вещи» представляются мне чем-то вроде формального упражнения.

— Надеюсь, Вы не хотите заставить меня поверить, что «Слова и вещи» не имеют для Вас никакого значения: в этом тексте Вы совершили значительный шаг к упорядочиванию Вашей мысли. Уже не первоначальное переживание безумия является полем исследования, им становятся критерии и организация культуры и истории...

— Я говорю это не для того, чтобы дистанцироваться от результатов, которых мне удалось достичь в этой работе. Однако «Слова и вещи» — не слишком моя книга: это маргинальная книга, поскольку она лишена страсти, руководившей мною при написании других произведений. Однако любопытно, что «Слова и вещи» стали книгой, снискавшей наибольший успех у публики. Критика, за редким исключением, была невероятно безжалостной, и люди покупали эту книгу больше, чем какую-либо из других моих книг, тогда как распространение книги — самый сложный момент. Я говорю об этом, чтобы указать на характерную для 1960-х годов нездоровую взаимосвязь между покупаемостью теоретической книги и критикой этих же книг во французских интеллектуальных журналах.

В этой книге я намеревался сопоставить три научные практики. Под научной практикой я понимаю определенный способ регламентации и формирования дискурса, выделяющего частную объектную область и в то же время определяющего положение идеального субъекта, должного и могущего познавать эти объекты. Я счел достаточно странным, что установления трех различных, не связанных друг с другом на практике областей: естественной истории, грамматики и политической экономии — сложились приблизительно в один и тот же период в середине XVII века, а в конце XVIII века претерпели преобразования сходного типа. Это была чисто сравнительная работа с разнородными практиками. У меня

не было необходимости, допустим, характеризовать возможные отношения между рождением анализа богатств и развитием капитализма. Проблема состояла не в том, чтобы понять, как возникла политическая экономия, но в том, чтобы найти общие моменты в различных дискурсивных практиках — провести сравнительный анализ внутренних процедур научного дискурса. Это проблема, которой в то время интересовались немногие, разве что некоторые историки науки. Вопрос, бывший и всегда остающийся доминирующим, в общем таков: как некоторый тип знания, претендующий на научность, возникает на основе реальной практики? Эта проблема всегда актуальна, остальные представляются второстепенными.

— И эта основная проблема формирования дискурса на основе социальной практики, тем не менее, остается в тени в «Словах и вещах». В критике книги одной из наиболее едких колкостей, мне кажется, было обвинение в структурном формализме, т. е. в сведении проблемы истории и общества к ряду прерывностей и разрывов, присущих структуре познания.

— Упрекающим меня в том, что я не затронул либо не рассмотрел эту проблему, я отвечаю, что написал «Историю безумия» для того, чтобы показать, что ею не пренебрегаю. Если я не говорил о ней в «Словах и вещах», то только потому, что выбрал иную тему для исследования. Можно обсудить правомерность сопоставлений, произведенных мною между различными дискурсивными практиками, но надо иметь в виду, что то, что я проделал, имело в виду постановку определенных проблем.

— В «Словах и вещах» марксизм сводится к эпизоду, явственно укладывающемуся в рамки эпистемы XIX века. Маркс якобы не находится в эпистемологическом разрыве с остальным культурным горизонтом. Подобная недооценка мысли Маркса и ее революционного значения вызвала резкие критические отзывы...

— По этому поводу в действительности возникла бурная дискуссия: это было шоком. В период, когда стало очень модным выставлять Маркса одним из основных виновников за возникновение лагерей, я мог бы претендовать на то, чтобы считаться первым, кто сказал об этом. Но это неправда: я ограничил мой анализ политэкономией Маркса. Я никогда не говорил о марксизме, и если я употреблял этот термин, то только для того, чтобы указать на теорию политэкономии. По правде говоря, не думаю, что было очень глупо утверждать, что марксистская экономика — из-за своих фундаментальных концептов и общих правил дискурса — принадлежит к типу дискурсивных формаций, возникших примерно в эпоху Рикардо. В любом случае, сам Маркс говорил, что его политическая экономия, в ее основополагающих принципах, многим обязана Рикардо.

— *Какова была цель этого, пусть второстепенного, обращения к марксизму? Не кажется ли Вам несколько поверхностным приводить суждения о марксизме среди посторонних размышлений общим объемом не более десяти страниц?*

— Я желал высказаться против известной канонизации марксистской политической экономии, связанной с исторической участью марксизма как политической идеологии, сформировавшейся в XIX веке, но результаты которой мы увидели в XX веке. Ведь экономический дискурс Маркса обнаруживает правила построения научного дискурса, характерные для XIX века. Не будет кощунством сказать об этом. Любопытно, что люди не могут спокойно к этому относиться. Традиционные марксисты совершенно отвергали все, что бы ни говорилось, если Марксу при этом не отводилось центральное положение. Однако в тот период не они проявили наиболее агрессивный настрой; я даже думаю, что марксисты, сильнее других интересовавшиеся вопросами политической экономии, не так уж и возмутились тем, что я утверждал. Действительно шокированы были неомарксисты, которые только что появились, сплотившись против старых интеллектуалов Французской коммунистической партии.

Я подразумеваю тех, кто стали марксистами-ленинцами и маоистами в годы, последовавшие за 1968 годом. Для них Маркс был предметом очень важной теоретической борьбы, направленной, понятное дело, против буржуазной идеологии, но также против коммунистической партии, которой ставили в упрек теоретическую инертность и то, она только и умеет, что насаждать догмы.

Именно у этого поколения марксистов, настроенных против ФКП, преобладали превознесение Маркса и оценка его как начала абсолютной научности, исходя из которой изменилась история мира. Эти-то мне и не могли простить и присылали письма с оскорблениями.

— *Когда Вы говорите о марксистах-ленинцах и о маоистах, кого, в частности, Вы подразумеваете?*

— Тех, кто после мая 1968 года стали придерживаться гипермарксистского дискурса, кто сделал так, что во Франции майское движение стало распространять позаимствованный у Маркса словарь, как если бы о нем никогда раньше не слышали, а через несколько лет все забросили. Иными словами, события мая 1968 года предварялись чрезмерными славословиями в адрес Маркса, всеобщей гипермарксизацией, для которой написанное мною было нетерпимым, несмотря на то что последнее ограничивалось совершенно определенным утверждением: марксизм — это политическая экономия рикардовского типа.

— *И все-таки подобное отношение неприятия мне кажется последним в порядке возникновения в перечисленной Вами цепочке: тема структурализма, сопротивление марксистской традиции, децентрирование по отношению к философии субъекта...*

— А также, с Вашего позволения, то, что никто мог принять всерьез того, кто занимался, с одной стороны, «безумием», а с другой — воссоздал такую причудливую и специфическую историю наук, когда есть проблемы, признающиеся

сто́ящими и важными. Сочетание всех этих причин породило анафему, великое отлучение «Слов и вещей» всеми и каждым: «Les Temps modernes», «Esprit», «Le Nouvel Observateur», правыми, левыми, центром. В результате все стороны способствовали «оттепели». Должно было продаться не более 200 экземпляров книги; однако она продавалась десятками тысяч.

— По причине витавших в воздухе потрясений вторая половина 1960-х годов стала критическим моментом в истории европейской культуры. Мы всё еще далеки от понимания исторического значения этого периода. Не стал ли гипермарксизм знаком реактуализации и аутентичного принятия дискурса Маркса? Какие реальные процессы были пущены в ход? Какому горизонту ценностей предстояло возникнуть? Таковы стоящие перед нами проблемы, которые, вероятно, не были сформулированы в подходящих понятиях.

— Происходившее до и после 1968 года должно быть осмыслено с учетом и сделанных Вами замечаний. Переосмысляя эту эпоху, я сказал бы, что в конечном счете происходившее не имело собственной теории, собственного словаря. Свершались преобразования определенного типа философии, общего направления мышления и даже типа культуры, в целом свойственных первой половине нашего столетия. Все распадалось, и не существовало словаря, способного отобразить этот процесс. Люди, вероятно, ощущали какое-то отличие «Слов и вещей» от привычного, и в то же время они возмущались, поскольку не знали словаря происходящего.

Что происходило? С одной стороны, во Франции ощущался конец колониальной эпохи; и то, что Франция в балансе мирового порядка была уже всего лишь провинцией, не могло остаться незамеченным в стране, чья культура во многом основывалась на превознесении национального. С другой стороны, становилось все очевиднее то, что пытались скрыть по поводу СССР: сначала Тито, потом десталинизация, Будапешт. началось постепенное ниспровержение схем и

ценностей, в особенности в левых кругах. Наконец, необходимо вспомнить алжирскую войну. У нас наиболее радикальную борьбу против войны вели по большей части члены ФКП либо люди, очень близкие к ним по взглядам.

Однако эти действия не поддерживались самой Партией, занимавшей во время войны двусмысленную позицию. И впоследствии она очень дорого за это заплатила: усугубляющейся потерей контроля над молодежью и студентами, оказавшись более всего им противопоставленной в 1968—1970 годы. К тому же именно с алжирской войны завершается долгий период, в течение которого левые наивно полагали, что Коммунистическая партия, справедливая борьба и справедливые дела составляют единое целое. Прежде даже если партию критиковали, то всегда приходили к заключению, что, несмотря ни на что, партия в общем и целом занимала верную позицию. Как и СССР. Однако после Алжира это безоговорочное согласие дало трещину. Очевидно, было нелегко сформулировать новую критическую позицию, потому что недоставало соответствующего словаря, если, конечно, не хотели позаимствовать категории у правых.

Разрешить эту проблему так и не удалось. И это стало одной из причин, по которой многочисленные вопросы были неясными, а теоретические дебаты — весьма ожесточенными и столь же запутанными. Я имею в виду следующее: критически размышлять о сталинизме, о политике в СССР, о колебаниях ФКП без использования языка правых было не так просто.

— Я мог бы с этим согласиться. Но вот по поводу словаря: при написании «Археологии знания» после концептуальных достижений, связанных с «эпистемами» и дискурсивными формациями, Вы сместили область анализа, введя понятие «высказываемого» как материального и институционального условия научного дискурса. Не считаете ли Вы, что подобная ощутимая смена направления — которая, на мой взгляд, продолжает определять область Ваших исследований, — в известной степени обусловлена общим климатом, теоретическими и практическими потрясениями 1968—1970 годов?

— Нет. Я написал «Археологию знания» до 1968 года, хотя она была опубликована только в 1969 году. Эта работа отразила дискуссии по поводу структурализма, который, как мне кажется, породил смятение и внес беспорядок в умы. Чуть выше Вы упоминали критику Пиаже на мой счет. Ну вот, я припоминаю, в частности, как в тот период один ученик Пиаже прислал мне один из своих текстов, в котором излагалось, насколько мне недостает теории структурализма, несмотря на проведенный мною фактически структурный анализ. В свою очередь, несколько месяцев спустя Пиаже опубликовал книгу, где он говорил обо мне как об одном из теоретиков структурализма, которому недостает анализа структур. Точная противоположность тому, что думал его ученик. Вы понимаете, что если даже учитель и его ученик не в состоянии прийти к согласию по поводу того, что обозначают слова «структурализм» и «структура», то дискуссия является надуманной и становится бесполезной. Даже критики моих работ точно не понимали, о чем они говорят. Таким образом, я попытался обозначить для самого себя, что мои работы вращаются вокруг определенного комплекса проблем одного порядка; например, как возможно проанализировать такой специфический объект, как дискурсивные практики с их внутренними правилами и условиями возникновения. Именно так появилась «Археология знания».

— *После 1968 года вновь приобретает значение другое теоретическое течение, утверждаясь как отправная точка исключительной важности для культуры молодежи. Я хочу поговорить о Франкфуртской школе: работы Адорно, Хоркхаймера и, прежде всего, Маркузе оказываются в центре студенческих дебатов по поводу идеологии. Борьба против репрессий, антиавторитаризм, бегство от цивилизации, радикальное отрицание системы — все это в той или иной мере интеллектуально неясные темы, которые были выдвинуты в качестве лозунга массами молодежи. Я хотел бы спросить, как Вы соотносите Вашу мысль с этим теоретическим течением, что в особенности интересно, поскольку, как мне кажется, Вы не затрагивали этого вопроса напрямую.*

— Необходимо яснее осознать, как происходит так, что, несмотря на то что многие из представителей данного течения работали в свое время в Париже после изгнания из немецких университетов в период нацизма, во Франции Франкфуртская школа долгое время была неизвестна.

О ней заговорили с определенной интенсивностью в связи с идеями Маркузе и его «фрейдо-марксизмом». Что касается меня, я лишь немного знаю о Франкфуртской школе. Я читал несколько текстов Хоркхаймера, посвященных целому комплексу споров, предмет которых я не слишком понимаю и в которых ощущаю некоторую поверхностность по сравнению с анализируемыми историческими материалами. Я заинтересовался Франкфуртской школой после прочтения замечательной книги о техниках наказания, написанной в Соединенных Штатах Кирхаймером[3].

Тогда я понял, что представители этой школы еще до меня пытались утверждать то, что я также пытался отстаивать спустя много лет. Этим объясняется даже некоторое раздражение, заметное у тех, кто видел появление во Франции чего-то не то чтобы идентичного, но по крайней мере очень схожего; в действительности тщательность и теоретическая плодотворность стали причиной того, что познания и исследования Франкфуртской школы оказались серьезно углублены. Что касается меня, я полагаю, что философы этой школы поставили проблемы, над которыми мы всё еще бьемся, а именно проблему отношения власти и рациональности, исторически и географически сформировавшейся на Западе после XVI в. Запад не смог бы достичь тех экономических и культурных успехов, каких он фактически достиг, если бы подобная рациональность не была задействована. И как отделить такую рациональность от сопровождающих ее механизмов, процедур, техник и действий власти, которые мы настолько плохо выносим, что обозначаем их как типичную форму подавления, присущую капиталистическим и, может быть, даже социалистическим обществам? Нельзя ли сделать из этого вывод, что обетование Aufklärung'*а* (Просвещение) достичь свободы с помощью разума обратилось, напротив, в господство самого разума, который все более узурпирует

место свободы? Такова фундаментальная проблема, которую мы все обсуждаем и которая обща для многих, будь они коммунистами или нет. И эта проблема, как известно, была ранее всех выделена и обозначена Хоркхаймером; и именно Франкфуртская школа на основе этой гипотезы подвергла критике отношение к Марксу. Разве не Хоркхаймер утверждал, что у Маркса присутствует идея бесклассового общества, схожего с необъятным заводом?

— *Вы придаете большое значение этому направлению мысли. С чем Вы связываете предвосхищения Франкфуртской школы и достигнутые результаты, которые Вы нам кратко подытожили?*

— Думаю, что, находясь в Германии, в непосредственной близости к Советскому Союзу, философы Франкфуртской школы располагали наилучшими возможностями для того, чтобы узнать и проанализировать то, что происходило в СССР. И сделать это на фоне интенсивной и драматической политической борьбы тогда, когда нацизм намеревался погрести под собой Веймарскую республику, в пределах культурного мира, где марксизм и осмысление теории Маркса обладали более чем пятидесятилетней традицией.

Когда я признаю заслуги философов Франкфуртской школы, я делаю это с нечистой совестью того, кто должен бы их уже давно прочесть, гораздо раньше осознать. Если бы я читал эти произведения, то не пришлось бы говорить о массе вещей, и я избежал бы заблуждений. Может быть, если бы я знал философов этой школы в период моей молодости, я поддался бы соблазну настолько, что занимался бы только тем, что комментировал их. Когда думаешь о влиянии, которое могло быть оказано в прошлом, о людях, о которых узнаешь, пережив то время, когда мог бы испытать на себе их влияние, то даже не знаешь — радоваться этому или печалиться.

— *Вы пока мне не сказали, чту Вас притягивает в работах Франкфуртской школы, однако я хотел бы спросить, как и почему Вы себя от нее отделяете. Франкфуртские*

философы и их школа, например, провели весьма недвусмысленную критику французского структурализма — напомню Вам, например, работы Альфреда Шмидта о Леви-Строссе, Альтюссере, а также о Вас, где все вы характеризуетесь как «отрицатели истории».

— Безусловно, различия существуют. Схематизируя, пока можно утверждать, что концепция субъекта, принятая Франкфуртской школой, была довольно традиционной в плане философии; она во многом впитала марксистский гуманизм. Этим объясняется ее специфическая привязанность к таким фрейдистским понятиям, как «связь между отчуждением и подавлением», «связь между освобождением и концом отчуждения и эксплуатации». Не думаю, что Франкфуртская школа в состоянии допустить, что наша задача — не вновь обретать утраченную идентичность, освобождать нашу плененную природу и извлекать фундаментальную истину, но идти к чему-то совершенно отличному.

Здесь мы вращаемся вокруг фразы Маркса: человек производит человека. Как ее понимать? По-моему, человека следует производить не таким, каким его задумала природа или каков он есть согласно его сущности; мы должны произвести нечто пока не существующее и о чем мы не можем сказать, каким оно будет.

Что же касается слова «производить», то я не согласен с теми, кто считает, что производство человека человеком происходит подобно выработке стоимости, производству богатства или предмета экономического пользования; это также и разрушение того, что мы есть, и создание чего-то полностью отличного, нововведение в чистом виде. Тогда как, на мой взгляд, идея того, что представители этой школы сделали из такого производства человека человеком, состоит, по сути, в необходимости освобождения от всего, что удаляет человека от его первичной сущности в репрессивной системе, связанной с рациональностью, либо в системе эксплуатации, связанной с классовым обществом.

— *Различие состоит, вероятно, в том, что философы данной школы отказываются или не в состоянии осмыслить*

происхождение человека не в метафизических терминах, а в историко-генеалогической перспективе. Здесь оказывается затронутой как раз тема или метафора «смерти человека».

— Когда я говорю о «смерти человека», то желаю поставить точку на всем, что стремится зафиксировать некоторое правило выработки, самодовлеющую цель производства человека человеком. В «Словах и вещах» я заблуждался, представляя подобную смерть как нечто происходящее в наше время. Я смешал две составляющие. Первая — явление малого масштаба: констатация того, что в развившихся разнообразных науках о человеке — в опыте, куда человек вкладывает собственную сущность, преобразуя ее, — человек никогда не придет к концу своего человеческого предназначения.

Если обетование гуманитарных наук состояло в том, чтобы открыть для нас человека, то они его определенно не сдержали; однако в качестве общего культурного опыта речь, скорее, шла о построении новой субъективности на основе сведения человеческого субъекта к познаваемому объекту.

Вторая составляющая, смешанная мною с первой, состоит в том, что на протяжении всей истории люди непрестанно строили самих себя, то есть постоянно изменяли свою субъективность, формировали себя с помощью бесконечной и многообразной серии различных субъективностей, которые никогда не иссякнут и не приведут нас к тому, что есть человек. Люди постоянно вовлечены в процесс, который, конструируя объекты, изменяет в то же время и человека, деформирует и преобразует его как субъект. Об этом я и пытался несколько путано и упрощенно сказать, говоря о «смерти человека»; но, по сути, я не изменяю своих позиций. Вот здесь мои взгляды несопоставимы с позицией Франкфуртской школы.

— Каким образом отличие от представителей школы, которое можно выявить по отношению к дискурсу антигуманизма, выражается в образе рассмотрения и анализа истории?

— Отношение к истории является моментом, огорчившим меня у представителей Франкфуртской школы. Мне показалось, что они практически не создавали истории в прямом смысле этого слова, что они ссылались на исследования, осуществленные другими авторами, на историю, уже написанную и удостоверенную изрядным количеством достойных историков, чаще всего марксистской ориентации, что выдавалось ими за объяснительные основания (background). Некоторые из них заявляют, будто я отрицаю историю. Полагаю, что Сартр также утверждает это. По их поводу можно скорее сказать, что они являются поглотителями истории в том виде, как другие изготовили ее. Они поглощают ее уже готовой. Я не собираюсь утверждать, что каждый должен создавать историю, которая ему подходит, однако именно поэтому меня никогда полностью не удовлетворяла работой историков. Даже если я ссылался на многочисленные исторические исследования и пользовался ими, я всегда стремился к тому, чтобы проводить исторические анализы в интересующих меня областях самостоятельно.

Зато, как я считаю, когда философы Франкфуртской школы пользуются историческими данными, они рассуждают примерно так: они думают, что работа профессионального историка состоит в том, чтобы поставлять им нечто вроде материальной базы, способной объяснять явления иного типа, нежели то, что они называют социологическим или психологическим явлением. Подобное отношение исходит из двух постулатов: во-первых, то, о чем говорят философы, принадлежит иному уровню, нежели грядущая история (то, что происходит у кого-то в голове, — социальный феномен, который ему не принадлежит); во-вторых, если, допустим, история хорошо написана и повествует об экономике, то такая история сама по себе обладает объяснительной силой.

Однако подобные рассуждения являются в одно и то же время весьма скромными и весьма наивными. Слишком скромными, потому что в конечном счете то, что происходит у одного или у целого ряда индивидов в голове, и то, что заключено в их дискурсе, на самом деле составляет часть истории: высказать нечто является событием. Придерживаться

научного дискурса не означает располагать себя вне истории; это составляет часть истории, подобно сражению, изобретению паровой машины или подобно эпидемии. Конечно, всё это разноуровневые события, но это события. Какой-нибудь медик, сказавший очередную глупость по поводу безумия, принадлежит истории так же, как и битва при Ватерлоо.

Каково бы ни было значение экономических анализов, допущение того, что анализ изменений экономической структуры обладает объяснительной силой, представляется мне наивностью, типичной, впрочем, для тех, кто не является профессиональными историками. Изменения экономической структуры совсем не обязательно что-то объясняют. Приведу пример: несколько лет назад с определенным интересом задавались вопросом, отчего на протяжении XVIII века настолько возросло число запретов в сексуальной жизни, в частности на детскую мастурбацию. Некоторые историки желали объяснить этот феномен тем фактом, что в ту эпоху возраст вступления в брак был отдален и что молодежь была вынуждена дольше жить вне брака. Но ведь этот демографический факт, разумеется связанный с конкретными экономическими причинами, являясь очень важным, не объясняет возникновения запретов: почему, с одной стороны, начинали мастурбировать в год, непосредственно предшествующий браку? С другой же стороны, даже если допустить, что с годами значительные массы молодежи стали вступать в брак позже, непонятно, почему ответом на этот факт стало еще большее подавление вместо расширения половой свободы. Возможно, что отсрочка брачного возраста и разнообразные ее связи со способом производства должны сделать феномен более понятным. Но когда идет речь о таких сложных феноменах, как порождение знания и дискурса, имеющего собственные механизмы и внутренние правила, то понимание процесса становится гораздо сложнее. Вероятно, нельзя прийти к единственному объяснению, к объяснению в понятиях необходимости. Однако очень важно уже то, что выделяются связи между тем, что пытаются анализировать, и целым рядом взаимосвязанных феноменов.

— Считаете ли Вы, таким образом, что осуществление теоретической рефлексии всегда связано с разработкой конкретного исторического материала? Разве размышление не представляет собой всего лишь способ создания и интерпретации истории?

— Тип умопостигаемости, который я пытаюсь произвести, не сводится к проекции некоторой, скажем экономико-социальной, истории на культурные феномены с тем, чтобы последние представлялись необходимым и выведенным вовне результатом первых. Не существует односторонней зависимости: культурная продукция также вплетена в историческую ткань. Это является причиной того, что я ощущаю потребность самостоятельно проводить исторические анализы. Мне весьма приятно, что меня принимают за отрицателя истории. На самом же деле я только и занимаюсь тем, что создаю историю. Для них «отрицать историю» означает отказываться от использования неприкосновенной, священной и всеобъясняющей истории, к помощи которой они прибегают. Очевидно, что если бы я захотел, я мог бы цитировать в своих работах Матьеза или любого другого историка. Однако я никогда этого не делал, потому что не практикую такой тип анализа. Вот и всё. Мысль о том, что я отрицаю историю, возникла, скорее, не у профессиональных историков, но в философских кругах, где фактически неведомо отстраненное и в то же время уважительное отношение, необходимое для подобного исторического анализа. Будучи неспособными принять такое отношение к истории, они заключают, что я отрицаю историю.

— В Париже в продолжение мая 1968 года и сразу после него многие французские интеллектуалы участвовали в студенческой борьбе; опыт, заново поставивший вопрос об ангажированности, отношении к политике, о возможностях и границах культурного действия. В списке этих интеллектуалов Ваше имя не фигурирует. По крайней мере, до 1970 года Вы не участвуете в дебатах, объединивших других деятелей французского интеллектуального мира; как Вы пережили май 1968 года, и что это для Вас значило?

— В мае 1968 года, как и в период алжирской войны, меня не было во Франции; я несколько выпадал из контекста, был, можно сказать, в стороне. По возвращении во Францию я смотрел на все немного как иностранец, и то, что я говорил, не всегда воспринималось однозначно. Припоминаю, как Маркузе однажды спросил упрекающим тоном, чем же занимался Фуко в период майских баррикад. Но ведь я был в Тунисе. И надо добавить, что это стало важным опытом.

В жизни мне повезло: в Швеции я видел хорошо функционирующую социал-демократическую страну; в Польше — никуда не годную народную демократию. Я застал ФРГ в период ее экономического роста в начале 1960-х годов. Наконец, я прожил около двух с половиной лет в стране третьего мира, в Тунисе. Впечатляющий опыт: незадолго до наступления мая во Франции там произошли очень мощные студенческие волнения. Это было в марте 1968 года: забастовки, прекращение занятий, аресты и всеобщая забастовка студентов. Полиция вошла в университет, многие студенты подверглись ударам дубинками, многие были тяжело ранены и брошены в тюрьму. Некоторые были приговорены к восьми, десяти и даже четырнадцати годам тюремного заключения. Некоторые сидят до настоящего времени. Поскольку я был профессором и французским гражданином, я оказался в какой-то мере защищен от местных правителей, что и позволило мне довольно просто провести ряд действий и в то же время четко уловить реакции французского правительства на все происходящее. У меня сложилось непосредственное представление о том, что происходит в университетах всего мира.

Меня глубоко поразили эти девушки и молодые люди, которые подвергали себя огромному риску, печатая и распространяя листовки, призывая к забастовке. Это стало для меня реальным политическим опытом.

— Вы хотите сказать, что у Вас уже был опыт непосредственного участия в политической жизни?

— Да. Начиная с моего вступления в ФКП, став свидетелем событий, последовавших в годы, о которых я вам рассказывал,

я вынес из своего политического опыта лишь немного весьма умозрительного скептицизма. Я этого не скрываю. Во время событий в Алжире я уже не был способен непосредственно участвовать, а если все-таки этим занимался, то не в ущерб личной безопасности. В Тунисе же, наоборот, я был вынужден оказывать поддержку студентам, собственноручно прикоснуться к чему-то совершенно отличному от гула разговоров о социальных институтах и от европейских политических речей.

Я думаю, в частности, о том, что представлял собой марксизм в 1950—1952 годы, когда мы были студентами; я думаю о том, чем он являлся в такой стране, как Польша, где у большей части молодежи (вне зависимости от социального положения) он вызывал крайнее отвращение, где ему обучали как катехизису; припоминаю также холодные академические дискуссии по поводу марксизма, в которых я принимал участие во Франции в начале 1960-х годов. И напротив, в Тунисе о марксизме заявляли с силой, радикальным напором и впечатляющим подъемом. Для молодежи марксизм представлялся не только лучшим методом анализа реальности, но в то же время чем-то вроде источника моральной энергии, основой для совершенно замечательного экзистенциального действия. Я ощущал себя преисполненным горечи и разочарования, поскольку размышлял о дистанции между тем, какими марксистами были тунисские студенты, и тем, что я знал о функционировании марксизма в Европе (во Франции, Польше и Советском Союзе).

Вот чем стал для меня Тунис: я вынужден был вступить в политические дебаты. Это произошло не в мае 1968 года во Франции, но в одной из стран третьего мира в марте 1968 года.

— Вы придаете большое значение природе экзистенциального действия, связанного с политическим опытом. Почему? Может быть, у Вас создалось впечатление, что это является единственной гарантией подлинности, и не думаете ли вы, что для молодых тунисцев решимость, с которой они действовали, была обусловлена выбором идеологии?

— Что есть такого в современном мире, что могло бы вызвать у индивида желание, страсть, способность и возможность безусловной жертвы? И чтобы при этом нельзя было заподозрить ни малейшей амбиции, ни малейшего стремления к власти и к выгоде? В Тунисе я увидел доказательство необходимости мифа, мифа о какой-то духовности и невозможность примирения с ситуациями, создаваемыми капитализмом, колониализмом и неоколониализмом.

Относительно такой борьбы необходимо поставить вопрос о непосредственной, экзистенциальной, я бы сказал — физической ангажированности. Что касается теоретических ориентиров этих марксистских сражений, я считаю, что это не являлось существенным. Объяснюсь: марксистское образование тунисских студентов было не особенно глубоким и не имело тенденции к углублению. Реальный спор между ними по поводу стратегии и тактики, по поводу того, какой выбор необходимо сделать, обходился без различных интерпретаций марксизма. Дело заключалось в совершенно ином. Политическая идеология и политизированное восприятие мира были, безусловно, необходимы для развязывания борьбы; однако, с другой стороны, точная теория и ее научный характер представлялись второстепенными моментами, к тому же игравшими скорее роль приманки, нежели принципа корректного и справедливого поведения.

— Нашли ли Вы и во Франции признаки подобной живой и непосредственной сопричастности, которую Вы испытали в Тунисе? Какое отношение Вы устанавливаете между этими двумя ощущениями? Почему после майских событий Вы решили вступить в контакт с студенческими движениями, расширяя диалог и проводя сопоставление, что в других обстоятельствах привело Вас к принятию решения и непосредственному участию в движениях, подобных «Информационной группе о тюрьмах», изучающих о положение в тюрьмах вместе с такими интеллектуалами, как Сартр, Жан-Мари Доменак и Морис Клавель?

— По возращении во Францию в ноябре—декабре 1968 года я был скорее поражен, удивлен и даже разочарован, вспоминая то, что видел в Тунисе. Сражения, несмотря на силу и страсть, вовсе не предполагали подобной цены, подобных жертв. Баррикады в Латинском квартале не идут ни в какое сравнение с реальным риском получить пятнадцать лет тюремного заключения, как это было в Тунисе. Во Франции говорили о гипермарксизации, о засилье теорий, о предании анафеме, о групповщине. И как раз противоположное этому, обратное, противное этому и очаровывало меня в Тунисе. Вероятно, этим объясняется мой дальнейший способ отношения к миру, разрыв с нескончаемыми дискуссиями, с гипермарксизацией, с несдержанной дискурсивностью, составлявшей суть жизнедеятельности университетов и, в частности, университета Париж-Венсенн в 1969 году. Я попытался делать то, что предполагает личное, физическое, реальное участие и ставит проблемы в конкретных, точных, определенных в реальном контексте понятиях.

Только на этой основе можно провести исследования, которые отражали бы смысл происходящего. Работая в «Группе» над проблемами заключенных, я попытался поставить опыт по сути. Мне это также дало, можно сказать, удобный случай вернуться к тому, что занимало меня в таких работах, как «История безумия» и «Рождение клиники», а также к только что пережитому в Тунисе.

— Когда Вы вспоминаете май 1968 года, Вы всегда говорите в тоне, свидетельствующем о недооценке Вами размаха этого события, Вы как будто бы рассматриваете его только с гротескной стороны, идеологизируя его. Хотя совершенно справедливо подчеркивать то, к чему в конце концов свелось движение (а именно к формированию группок), не думаю, что допустимо недооценивать этот массовый феномен, проявившийся практически по всей Европе.

— Май 1968 года имеет, несомненно, исключительное значение. Определенно без мая 1968 года я никогда бы не сделал того, что я написал относительно тюрем, преступлений,

сексуальности. В атмосфере, имевшей место до 1968 года, это было невозможно. Я не имею в виду того, что майские события не оказали на меня никакого влияния, однако некоторые наиболее заметные и самые поверхностные аспекты движения в конце 1968 — начале 1969 года мне были совершенно чужды. То, что было определяющим, что действительно способствовало тотальному изменению, было однотипным и во Франции, и в Тунисе. Только во Франции как бы вследствие противодействия, каковое май 1968 года производил сам на себя, все закончилось групповщиной из-за дробления марксизма на частные доктрины, которые принялись предавать друг друга анафеме. Однако в реальности все изменилось столь глубоко, что я стал ощущать себя гораздо легче, нежели в предыдущие годы моего пребывания во Франции — в 1962 и 1966 годы. То, чем я занимался, обрело публичный характер. Проблемы, которые в прошлом не вызвали отклика, если не считать английской антипсихиатрии, оказались актуальными. Однако для того, чтобы продвигаться дальше, чтобы углубить собственный дискурс, мне было необходимо прежде всего разрушить эту прочную, хотя и составленную из многих частей, стенку группок и бесконечных теоретических дискуссий. Мне казалось, что отныне стал возможен новый, отличный от существовавшего в прошлом, тип отношений и общей работы интеллектуалов и неинтеллектуалов.

— *Но на каком основании, с помощью какого дискурса и каких значений устанавливается отношение, если языки не сообщаются друг с другом?*

— Верно, я пользовался наиболее модным словарем. Я следовал иными путями. Но все-таки точки соприкосновения существовали: понимания удавалось достичь в плане конкретной работы, реальных проблем. Так, большое количество людей проявляли острый интерес, когда речь шла о психиатрических клиниках, безумии, тюрьмах, городе, медицине, жизни, смерти, т. е. о весьма конкретных сторонах нашего существования, поднимающих массу теоретических вопросов.

— Ваша лекция на вступление в должность в Коллеж де Франс, впоследствии опубликованная под заглавием «Порядок дискурса», датируется 1970 годом. В этом докладе, анализируя процедуры исключения, управляющие дискурсом, Вы довольно очевидным образом начинаете выстраивать отношение между знанием и властью. Вопрос о подчинении властью истины, а следовательно — вопрос о воле к истине обозначает новый, важный этап Вашей мысли. Как Вы подошли к постановке проблемы в этих терминах, вернее, к ее конкретизации? И каким образом, по-Вашему, тематика власти в том виде, как Вы ее раскрываете, сближается с подъемом молодежного движения в 1968 году?

— О чем шла речь в течение всей моей жизни до тех пор? О чем свидетельствовало глубокое неудобство, ощущавшееся мною в шведском обществе? А стесненность, которую я ощущал в Польше? При том что многие поляки признавали, что материальные условия жизни стали лучше, нежели в иные эпохи. Я спрашиваю себя также, что означал подъем непримиримой борьбы, чему были доказательством студенты в Тунисе?

Что повсюду ставилось под сомнение? — Способ исполнения власти, не только государственной, но также власти многочисленных институтов и структур подавления, своего рода непрерывное подавление в повседневной жизни. Что с трудом выносили, что постоянно находилось под вопросом и порождало стесненность и о чем молчали в течение двенадцати лет, — так это власть. И не только государственная, но и та, что осуществлялась внутри социального тела с помощью в высшей степени различных каналов, структур и институтов. Никто уже не хотел быть управляемым в самом общем смысле этого слова. Я не говорю о государственном управлении в том значении, которое имеет это понятие в публичном праве, но о людях, что руководят нашей повседневной жизнью посредством приказов, а также прямых и косвенных влияний, как, например, влияние СМИ. В процессе написания «Истории безумия», работая над «Рождением клиники», я рассчитывал создать генеалогическую историю знания. Однако подлинная направляющая нить скрывалась в проблеме власти.

На самом деле я лишь попытался проследить, каким образом некоторые институты, начиная функционировать во имя разума и нормы, осуществляли свою власть в отношении групп индивидов в соответствии со способом поведения, образом жизни, манерой действовать и говорить, выстроенных как аномалия, безумие, болезнь и т. д. Фактически я все время только и занимался, что историей власти. Но ведь кто сегодня не согласится, что в мае 1968 года речь шла о сопротивлении целому ряду властных структур, особенно интенсивно воздействующих на известные возрастные слои в известных социальных средах? Из всех подобных переживаний, в том числе и моих собственных, возникло слово, схожее с теми, что писались симпатическими чернилами, способными проявляться на бумаге под воздействием нужного реактива: это слово «власть».

— *С начала 1970-х годов и по сей день Ваш дискурс в отношении власти и властных отношений проясняется в статьях, интервью, диалогах со студентами, с молодыми активистами левого толка, интеллектуалами, в размышлениях, впоследствии подытоженных Вами на нескольких страницах в книге «Воля к знанию». Я хотел бы спросить Вас, наблюдаем ли мы появление нового принципа объяснения реальности, как указывали многие, или дело в чем-то ином?*

— Либо происходит существенное недопонимание, либо я неверно объяснился. Я никогда не заявлял, что «власть» будет в состоянии все объяснить. Моя задача не состояла в том, чтобы заменить объяснение с помощью экономики объяснением с помощью власти. Я попытался сопоставить, систематизировать различные проводимые мною исследования власти, оставляя то, что в них было эмпирического, иными словами, в чем они были еще слепы.

Для меня власть подлежит объяснению. Когда я обдумываю опыт жизни в современных обществах либо исторические исследования, которые я проводил, я всегда нахожу проблему власти. Проблему, которую никакая теоретическая

система — будь то философия истории либо общая теория общества или даже политическая теория — не способна принять в расчет, проблему властных проявлений, механизмов власти, властных отношений, задействованных в проблеме безумия, медицины, тюрьмы и т. д. Именно с подобным набором эмпирических и мало что проясняющих явлений, какими являются отношения власти, я и решил бороться, как с тем, что должно быть объяснено. И никак уж не использовать в качестве принципа, объясняющего все остальное. Однако я только в начале своей работы; понятно, что я ее еще не закончил. Поэтому я не понимаю, как могло быть произнесено, что для меня «власть» является чем-то вроде абстрактного принципа, непреложного самого по себе, и который я в принципе не в состоянии осознать.

Ведь его никто никогда не осознавал. Я продвигаюсь шаг за шагом, последовательно изучая различные области с тем, чтобы увидеть, как можно разработать общую концепцию взаимосвязи между построением знания и осуществлением власти. Я нахожусь в самом начале этой работы.

— *Одно из возможных наблюдений по поводу Вашего подхода к проблеме власти — следующее: крайняя раздробленность и конкретизация проблем заканчивается невозможностью перехода к, так сказать, корпоративному измерению в анализе власти, к видению комплекса проблем, в который включена отдельная проблема.*

— Это часто задаваемый мне вопрос: Вы поднимаете частные проблемы, однако никогда не определяетесь относительно совокупности проблем.

Верно, проблемы, которые я ставлю, всегда затрагивают конкретные, частные вопросы. Такими вопросами являются безумие, психиатрические заведения, а также тюрьмы. Если мы желаем, чтобы поставленная проблема была более жесткой, точной и способной вызвать серьезные вопросы, разве не надо пытаться рассмотреть их как раз в наиболее единичных и конкретных формах? Мне кажется, что ни один из

великих дискурсов об обществе не был достаточно убедителен, чтобы вызывать доверие. С другой стороны, если мы хотим действительно создать нечто новое или, во всяком случае, если желаем, чтобы великие системы наконец-таки приблизились к реальным проблемам, то необходимо брать факты и проблемы там, где они поставлены. И потом, я не думаю, что, основываясь исключительно на книжных, академических и ученых исследованиях, интеллектуал способен сформулировать реальные проблемы общества, где он живет. И напротив, одной из основных форм сотрудничества с неинтеллектуалами является как раз ознакомление с их проблемами и работа по их формулировке: что говорят безумцы? Какова жизнь в психиатрическом госпитале? Какова работа санитаров? Каковы их реакции?

— *Может быть, я неясно выразился. Я не обсуждаю необходимость постановки конкретных проблем даже кардинальным образом, если в этом есть необходимость. К тому же я не согласен с тем, что Вы говорите об интеллектуальной работе. Во всяком случае, мне кажется, что индивидуализирующий способ постановки проблем уничтожает возможность соотнесения их с другими проблемами, формирования общей картины определенной исторической и политической ситуации.*

— Проблемы необходимо конкретизировать по теоретическим и политическим соображениям. Однако это не означает, что они перестают быть общими проблемами. В конце концов, что есть более общего в обществе, нежели способ определения отношения к безумию? Нежели образ самоосмысления общества в качестве рационального? Как оно наделяет властью разум и собственную разумность? Каким образом оно формирует свою рациональность и представляет ее в качестве «разумности» как таковой? Каким образом во имя разума общество устанавливает власть людей над вещами? Такова одна из наиболее общих проблем, которую можно поставить перед обществом относительно его функционирования и его истории. А также каким образом отделяют правомерное от неправомерного?

Власть, отводимая закону, эффекты разделения, которые закон привносит в общество, поддерживающие функционирование закона механизмы принуждения — таковы другие вопросы в комплексе наиболее общих вопросов, стоящих перед обществом. Без сомнения, справедливо, что я ставлю проблемы в частных терминах, однако я полагаю, что это позволяет мне выявить проблемы, представляющиеся, по крайней мере, настолько же важными, как те, которые обычно имеют такой статус. В конце концов, разве власть разума не является столь же общей, сколь и власть буржуазии?

— Когда я говорю об общей картине, я, по сути, делаю отсылку к политическому измерению проблемы и о необходимости ее определения в рамках более развернутых действия и программы, связанных с определенными историко-политическими условиями.

— Общность, которую я стремлюсь выявить, — общность несколько иного типа, нежели остальные. И когда меня упрекают в постановке только частных проблем, то путают частный характер моих исследований по формулировке проблем и общие рассуждения, обычно излагаемые историками, социологами, экономистами и т. д.

Проблемы, которые я ставлю, являются не менее общими, нежели те, что обычно поднимаются политическими партиями и крупными теоретическими институтами, формулирующими серьезные общественные проблемы. Никогда не случалось, чтобы коммунистические и социалистические партии ставили на повестку дня, например, анализ того, что есть власть разума над неразумием. Вероятно, это не их задача. Однако если это не является их проблемой, то их проблемы уж точно не являются моими.

— То, что Вы говорите, абсолютно приемлемо. Однако мне кажется, что Вы утверждаете известную закрытость или нерасположение к открытости Вашего дискурса как раз на уровне политики...

— Но как происходит так, что великие теоретико-политические аппараты, определяющие критерии достижения консенсуса в нашем обществе, никогда не реагировали на общие проблемы, подобные тем, что я ставлю? Когда я затрагиваю проблему безумия, общую для всех обществ и в особенности важную для истории нашего общества, как происходит так, что сначала реагируют молчанием, а потом — идеологическим осуждением? Когда я работал с теми, кто вышел из тюрьмы, с надзирателями, с семьями заключенных и пытался поставить конкретные проблемы тюремной системы во Франции, знаете, как отреагировала ФКП? Одна из ежедневных газет ФКП, выходящих в парижском предместье, задалась вопросом, почему нас еще не поместили в тюрьму, нас, кто проводит эту работу, и каковы наши связи с полицией, учитывая то, что она нас терпит.

Вот почему я спрашиваю: «Как получается, что меня упрекают в том, что я не ставлю общих проблем и никогда не занимаю определенной позиции по отношению к значительным вопросам, поставленным политическими партиями?» На самом деле, когда я формулирую общие проблемы, на меня обрушивают проклятия; а потом, когда видят, что анафема не срабатывает, или когда признают значимость затронутых мною проблем, меня обвиняют в том, что я не в состоянии разработать весь ряд вопросов как раз в общих понятиях. Однако я не признаю такого типа общих рассуждений, впрочем сформулированных таким образом, что их основной результат — либо обвинение меня в поставленных мною проблемах, либо отстранение от проводимой мною работы. И тогда я задаю вопрос: почему вы отвергаете поставленные мною общие проблемы?

— Я не знаю рассказанной Вами истории о Вашей работе по проблемам тюрьмы. Я никоим образом не желаю заниматься вопросом Ваших отношений с французской политикой и, в частности, с политикой ФКП. Я желал бы поставить более общий вопрос. Относительно каждой частной проблемы всегда возникает необходимость найти решения, пусть временные и переходные, с использованием

политических понятий. Поэтому появляется необходимость перейти от частного анализа к изучению реальных возможностей упрочения процесса изменений и преобразований. Именно в таком равновесии между конкретной ситуацией и общими положениями я и вижу функцию политики.

— Такое же замечание мне часто делали: «Вы никогда не говорите, каковы могут быть конкретные решения поднимаемых Вами проблем; Вы не делаете предложений. Политические партии, напротив, стремятся определиться по поводу той или иной ситуации; Вы же со своим отношением никак не можете им помочь». Я отвечу: по причинам, касающимся преимущественно моего политического выбора в широком смысле слова, я совершенно не желаю играть роль того, кто предписывает решения. Я считаю, что сегодня роль интеллектуала состоит не в создании закона, предложении решений и изречении пророчеств, поскольку, выполняя такую функцию, я лишь способствую функционированию определенной властной ситуации, которую следует, по-моему, раскритиковать.

Я понимаю, отчего политические партии предпочитают связываться с интеллектуалами, предлагающими решения. Таким образом они устанавливают с ними отношения подобного с подобным; интеллектуал предлагает решение, партия подвергает его критике либо формулирует иное. Я же отказываю интеллектуалу в функционировании в качестве alter ego, двойника и в то же время алиби политической партии.

— *Однако не думаете ли Вы, что также играете некоторую роль, какова бы она ни была, создавая Ваши работы, статьи, эссе, — и какова же она?*

— Моя роль состоит в том, чтобы ставить реальные, подлинные вопросы и формулировать их со всей четкостью, со всей сложностью и проблематичностью, поскольку решение не озаряет внезапно голову какого-то интеллектуала-реформатора или шефа политбюро какой-то партии. Проблемы, которые я пытаюсь поставить, и такие запутанные феномены,

как «преступление», «безумие», «сексуальность», затрагивающие повседневную жизнь, не могут быть разрешены просто. Необходимы годы, десятки лет основательной работы, проводимой с непосредственно затронутыми людьми, надо дать им право высказаться, и необходимо политическое воображение. Может быть, тогда удастся пересмотреть ситуацию, каковая в тех понятиях, в которых она формулируется сегодня, ведет в тупик и вызывает затруднения. Я всеми силами остерегаюсь создавать законы. Я скорее пытаюсь ставить проблемы, заставлять их работать, показывать их во всей их сложности, такой, что всем пророкам и правоведам, всем, кто говорит для других и прежде других, придется замолкнуть. Именно так можно увидеть сложность проблемы в ее связи с жизнью людей; и, следовательно, может стать легитимной совместная работа над конкретными вопросами, трудными случаями, движениями сопротивления, размышлениями, свидетельствами. Речь идет о том, чтобы понемногу разрабатывать и вносить изменения, способные если не привести к разрешению, то по крайней мере изменить постановку проблемы. Именно такую социальную работу, проводимую внутри самого общественного тела и по отношению к нему самому, я и хотел бы облегчить. Я желал бы иметь возможность самостоятельно участвовать в работе и не перекладывать свою ответственность на специалистов, не признавать за кем-либо бóльших полномочий, чем за самим собой. Сделать так, чтобы внутри самого общества исходные составляющие проблемы были переработаны, а помехи преодолены. В целом, покончить с посредниками.

— *Я хотел бы привести Вам конкретный пример. Два или три года назад итальянское общественное мнение было шокировано одним случаем, когда мальчик убил своего отца, желая положить конец трагической истории битья и издевательств, которые претерпевали он с матерью. Как судить убийство, совершенное несовершеннолетним, которое, как в данном случае, произошло в состоянии крайнего отчаяния, вызванного неслыханным насилием, чинимым отцом? Множество судей, сильно разделившееся общественное мнение, разгоревшиеся дискуссии. Такова ситуация, когда надо*

найти решение, безусловно не окончательное, очень тонкой проблемы. И здесь все решает компромисс и политический выбор. Ребенок, убивший отца, получил сравнительно легкое наказание в рамках действующего уголовного законодательства; и, конечно, об этом говорят по сей день. Разве не необходимо определяться в ситуациях такого типа?

— Италия запросила у меня заявление по поводу этого дела. Я ответил, что не знаю ситуации. Однако нечто похожее случилось во Франции. Молодой человек тридцати лет после убийства своей жены изнасиловал и прикончил ударом молотка ребенка двенадцати лет. До этого убийца провел более пятнадцати лет в психиатрических заведениях (примерно с десяти до двадцати пяти лет): общество, психиатры, медицинские учреждения объявили его невменяемым и поместили под опеку, заставив его существовать в ужасных условиях. Он вышел оттуда и через два года совершил это ужасающее преступление. Так тот, кого еще вчера считали невменяемым, внезапно становится виновным. Однако наиболее удивительным в этом деле было то, что убийца заявил: «Это правда, я виновен; вы сделали из меня монстра, следовательно, давайте отрубим мне голову, потому что я монстр». Его приговорили к пожизненному заключению. Как раз в то время на семинарах в Коллеж де Франс я многие годы работал над проблемой психиатрической экспертизы; один из адвокатов убийцы, работавший со мной, попросил меня дать интервью прессе и высказаться по этому случаю. Я отказался, мне неловко это делать. Какой смысл в том, чтобы браться за пророчества или критиковать? Я сыграл свою политическую роль, заставив проблему проявиться во всей ее сложности, породив такие сомнения и неопределенность, что теперь никакой реформатор, никакой председатель профсоюза психиатров не считает себя способным сказать: «Вот как нужно поступать». Сейчас вопрос сформулирован таким образом, что он будет актуален в течение многих лет, будет вызывать смущение. Более радикальные изменения могут произойти, если мне предложат поработать над редакцией закона, регламентирующего проведение психиатрической экспертизы.

Эта проблема гораздо сложнее и глубже. Она выглядит как технический вопрос, однако это не только проблема отношений между медициной и правосудием, но еще и проблема отношений между законом и знанием; иными словами, проблема способа функционирования научного знания в рамках системы, являющейся правовой. Гигантская, необъятная проблема. Я спрашиваю: что означает преуменьшать ее масштаб, вменяя тому или иному законодателю — будь он философом или политиком — в обязанность исправить новый закон? Важно то, что это настолько сложно преодолимый конфликт между законом и знанием, что, подвергнут ли его проверке либо обсудят в общественных кругах, он переопределит отношение между законом и знанием.

— Я бы не был столь оптимистичен по поводу желаемого Вами возможного автоматизма, который должен привести нас к новому сбалансированию закона и знания через посредство изменений внутри цивилизованного общества...

— Я говорил не о гражданском обществе. Я считаю, что теоретическое противопоставление государства и гражданского общества, над которым политическая теория работает последние сто пятьдесят лет, не слишком плодотворно. Одной из причин, заставляющих меня поставить вопрос о власти, можно сказать, в ее среде, там, где власть осуществляется, не ища общих формулировок и оснований, является то, что я отказываюсь от противопоставления государства, власти предержащей, и гражданского общества, над которым государство господствует и которое само по себе не содержит подобных процессов власти. Моя гипотеза состоит в том, что оппозиция между государством и гражданским обществом не является существенной.

— Как бы то ни было, не кажется ли Вам, что на самом деле, изучая сферу политики с какой-то определенной точки зрения, Вы рискуете способствовать, можно сказать, отвлекающим действиям в отношении насущных,

сложных задач, стоящих перед обществом, которые, однако, имеют непосредственное воздействие на учреждения и партии?

— Это старый упрек со стороны группок: обвинять тех, кто делает что-то отличное от них, в том, что они проводят отвлекающие маневры. Проблемы, которыми я занимаюсь, являются общими. Мы живем в обществе, где формирование, циркуляция и потребление знания имеют основополагающее значение. Если накопление капитала было одной из фундаментальных черт нашего общества, то то же самое происходит и со знанием. Но ведь применение, производство и накопление знания невозможно отделить от властных механизмов, с которыми они вступают в сложные отношения, требующие анализа. С XVI века считалось, что развитие форм и содержания знания служит одной из основных гарантий освобождения человечества. Это один из великих постулатов нашей цивилизации, распространившейся по всему миру. Но уже Франкфуртская школа признавала, что следствием и функцией образования крупных систем знания является также порабощение и подчинение. Что и заставило полностью пересмотреть постулат, согласно которому развитие знания гарантирует освобождение. Разве это не общая проблема? Считаете ли Вы, что постановка такой проблемы означает отход от проблем, ставящихся политическими партиями? Безусловно, их невозможно непосредственно подвести под тип обобщений, формулируемых политическими партиями, принимающими на самом деле только эти кодированные обобщения, могущие стать частью программы, объединяющим фактором для избирателей и элементом избирательной тактики. Однако невозможно вычеркивать тех, кто квалифицируется как «маргиналы», как «местечковые», либо называть некоторые вопросы «отвлекающими» только потому, что они не проходят через фильтр обобщений, принятых и кодифицированных политическими партиями.

— *Когда Вы поднимаете вопрос о власти, Вы, кажется, не учитываете непосредственного различия между*

действиями, с помощью которых власть проявляется внутри государства, и воздействием посредством различных институтов. По этому поводу кто-то говорил, что у Вас власть безлика и вездесуща. Разве не существует никакого различия между, скажем, тоталитарным режимом и режимом демократическим?

— В «Надзирать и наказывать» я попытался показать, что на Западе определенный тип власти над индивидами, осуществляемой посредством воспитания и формирования их индивидуальности, соотносится с возникновением не только идеологии, но и государственного строя либерального типа. В других политических и социальных системах — в конституционной монархии и феодальном режиме — подобное осуществление власти над индивидами не было возможным. Я всегда анализирую весьма конкретные и частные феномены: допустим, образование дисциплинарных систем в Европе XVIII века. И делаю это не для того, чтобы сказать, что западная цивилизация является дисциплинарной во всех своих проявлениях. Дисциплинарные системы применяются наряду с остальными. Я провожу различие между правящими и управляемыми. И пытаюсь объяснить, почему и каким образом подобные системы возникли в конкретную эпоху, в той или иной стране в ответ на определенные потребности. Я не говорю об обществах, не имеющих ни календаря, ни географии. Мне совершенно непонятно, как меня можно упрекать за то, что я не различаю, допустим, тоталитарные режимы и те, что ими не являются. В XVIII веке не существовало тоталитарных государств в современном смысле.

— *Однако если считать Ваши исследования переживанием современности, то какую информацию можно из них извлечь? Поскольку значительные проблемы взаимодействия власти и знания оказываются поставленными, но неразрешенными, как в демократических обществах, так и в обществах тоталитарных, то в итоге не существует никакого принципиального отличия между первыми и вторыми. Иными словами, механизмы власти, которые Вы*

анализируете, оказываются тождественными, или практически тождественными, для любого типа обществ современного мира.

— Когда мне возражают подобным образом, я вспоминаю о психиатрах, которые, прочтя «Историю безумия», рассматривающую аргументы, относящиеся только к XVIII веку, говорили: «Фуко подвергает нас нападкам». Так или иначе, не моя вина в том, что они узнали себя в написанном мною. Это доказывает только то, что многое не изменилось.

Во время работы над книгой о тюрьмах я, понятное дело, не делал намеков на тюрьмы народных демократий и СССР; я работал с Францией XVIII веков, а именно с периодом между 1760 и 1840 годами. Анализ завершается 1840 годом. Но вот что мне говорили: «Вы не проводите никакого различия между тоталитарными и демократическими режимами!» Что заставляет вас так думать? Такая реакция доказывает, что сказанное мною было воспринято как актуальное. Вы можете применять мои работы к СССР или к какой-нибудь западной стране — неважно, это ваше личное дело. Я же пытаюсь, напротив, показать, в какой мере речь идет об исторически ограниченном механизме, об определенной эпохе.

Иными словами, я считаю, что властные техники с течением истории можно перемещать: из армии — в школу и т. д. Их история представляется сравнительно автономной по отношению к развивающимся экономическим процессам. Вспомните о техниках, употреблявшихся в рабовладельческих колониях в Латинской Америке, которые впоследствии можно обнаружить во Франции и Англии XIX века. Следовательно, существует относительная, но не абсолютная автономия властных техник. Но я никогда не утверждал, что одного властного механизма достаточно для характеристики общества в целом.

Концентрационные лагеря? Говорят, что это английское изобретение; однако это не означает и не позволяет утверждать, что Англия была тоталитарной страной. Если в европейской истории и существует страна, которая не была бы тоталитарной, то это Англия, однако именно там были

изобретены концентрационные лагеря, ставшие одним из основных орудий тоталитарных режимов. Вот Вам пример переноса техник власти. Однако я никогда ни говорил, у меня и в мыслях не было считать, что существование концентрационных лагерей как в демократических, так и в тоталитарных странах может означать, что между этими странами нет различия.

— Понятно. Однако задумайтесь на мгновение о политическом влиянии, о последствиях Вашего дискурса для формирования здравого смысла. Разве не ведет четкий, но лишенный ограничений анализ технологий власти к определенному «индифферентизму» в отношении ценностей, к неразборчивости в выборе современных политических и социальных систем?

— Существует тенденция, состоящая в том, чтобы прощать определенному политическому режиму все, что он в состоянии совершить, во имя принципов, которыми он руководствуется. Именно демократия, вернее, либерализм определенного типа, развивавшиеся в XIX веке, разработали жесткие принудительные техники, служившие, можно сказать, противовесом экономической и социальной свободе, которая тоже существовала. Очевидно, было невозможно освободить индивидов без их муштры. Я не понимаю, почему будет называться «недопониманием особенностей демократии» раскрытие того, как и почему она нуждалась в подобных техниках. Вполне возможно, что впоследствии подобные техники могли быть усвоены режимами тоталитарного типа, которые заставили их функционировать определенным образом, однако это не снимает различий между двумя типами режимов. Нельзя говорить о значимом различии, если это различие нельзя проанализировать. Мы не можем сказать: «Это лучше, чем то», если не скажем, в чем состоит то и в чем заключается это.

Как интеллектуал я не желаю пророчествовать и морализировать, провозглашая, что западные страны лучше восточных, и т. д. Люди достигли политического и морального

совершеннолетия. Им приходится делать выбор: каждому индивиду и всему сообществу. Важно сказать, как функционирует некоторый режим, в чем он состоит, и воспрепятствовать целому ряду манипуляций и мистификаций. Однако люди сами должны сделать свой выбор.

— Два-три года назад во Франции распространилась мода на новых философов: культурное течение, о котором в двух словах мы можем сказать, что оно отказывается от политики. Каково Ваше отношение и Ваше мнение по их поводу?

— Не знаю, что говорят эти новые философы. Я читал совсем немного их работ. Им приписывают тезис, согласно которому отличия не существует: господин всегда останется господином, и, что бы ни случилось, мы попадем впросак. Не знаю, действительно ли их тезис таков. Во всяком случае, он не имеет ничего общего с моими. Я пытаюсь проводить наиболее точные и детальные исследования, чтобы показать, как все меняется, преобразуется, смещается. Изучая механизмы власти, пытаюсь исследовать их особенности; нет ничего более странного для меня, нежели идея господина, навязывающего свой собственный закон. Я не допускаю ни понятия «господства», ни универсальности закона. Напротив, я стремлюсь уловить механизмы действительного осуществления власти; и я поступаю так, потому что те, кто связан властными отношениями, кто вовлечен в них, способны с помощью своих действий, своего несогласия и противления избегнуть этих отношений, преобразовать их — словом, не подчиняться им. И если я не говорю, что именно надо делать, то не потому, что считаю, будто делать нечего. Совсем напротив, думаю, что существует тысяча вещей, которые необходимо проделать, изобрести, изготовить для тех, кто, признавая властные отношения, в которые они вовлечены, решили сопротивляться им либо избегать их. С этой точки зрения все мои исследования основываются на утверждении абсолютного оптимизма. Я провожу анализ не для того, чтобы сказать: таково положение вещей, вы в ловушке. И говорю о чем-то только тогда, когда полагаю, что это возможно изменить. Все, что я делаю, я делаю для того, чтобы оно чему-то послужило.

— Сейчас я хотел бы напомнить Вам содержание письма, которое Вы отправили в «Унита» 1 декабря 1978 года; дело в том, что в нем Вы выражаете готовность встретиться с итальянскими интеллектуалами-коммунистами и обсудить весь комплекс тем. Я процитирую Вас: «Функционирование капиталистического государства и социалистических государств, типы обществ, присущих этим различным странам, результаты революционных движений в мире, организацию стратегии партий в Западной Европе, практически повсеместное развитие аппарата подавления, спецслужб, сложность соотнесения локальной социальной борьбы и общих целей...» Подобная дискуссия не должна стать полемической и призванной развести различные политические лагеря и собеседников, но должна показать разделяющие их различия и, таким образом, направления исследования. Я хотел бы попросить Вас уточнить смысл Вашего предложения.

— Речь шла о темах, предложенных в качестве основы для возможной дискуссии. По существу, мне кажется, что происходящий экономический кризис и крупные противостояния и конфликты между богатыми и бедными нациями (между индустриальными и неиндустриальными странами) свидетельствуют о возникновении правительственного кризиса. Под правительством я понимаю учреждения и практики, с помощью которых происходит управление людьми: начиная с администрирования и заканчивая воспитанием. И вся совокупность процедур, техник и методов, гарантирующих управление одних людей другими, как мне представляется, находится сегодня в кризисе как в западном, так и в социалистическом мире. В социалистическом мире люди также все сильнее ощущают стесненность, трудности, несогласие со способом управления. Речь идет о явлении, выражающемся в сопротивлении, иногда даже в восстании, вызванных проблемами, связанными как с повседневной жизнью, так и с судьбоносными решениями, такими, как внедрение атомной индустрии или разделение людей на экономико-политические блоки, в которых они не ориентируются. Я полагаю, что

в западной истории можно найти период, очень похожий на наш, несмотря на то что ничто не повторяется дважды, хоть трагедия и принимает форму комедии: это конец Средневековья. С XV по XVI век мы наблюдаем полную перестройку управления людьми, брожение, приведшее к возникновению протестантизма, образование крупных национальных государств, создание авторитарных монархий, раздачу территорий под управление администрациями, Контрреформацию, новый способ присутствия католической Церкви в мире. Все это стало, можно сказать, великим упорядочиванием способа управления людьми как на уровне личных отношений, так и на уровне социально-политических отношений. По-моему, мы снова присутствуем при правительственном кризисе. Совокупность методов, с помощью которых одни люди управляют другими, вновь поставлена под сомнение и уже, несомненно, не теми, кто руководит и управляет, даже если они не могут не осознавать всю сложность происходящего. Вполне вероятно, что мы присутствуем при начале великого кризиса, заключающегося в переоценке задач управления.

— В таком исследовании, как Вы отметили, «если и есть какие-то инструменты анализа, то они остаются неопределенными». И возможные точки отправления для проведения анализа, определения направления и выработки суждений кардинально различаются. С другой стороны, Вы предполагаете противоборство, выходящее за рамки полемики.

— Иногда я становился мишенью для весьма яростных нападок со стороны французских и итальянских интеллектуалов-коммунистов. Поскольку я не говорю по-итальянски и плохо понимаю смысл их критических статей, я на них никогда не отвечал. Однако ввиду того, что сегодня они стремятся избегать известных сталинистских методов в теоретических дискуссиях, я хотел бы предложить им оставить игру, когда один что-то говорит, а другой изобличает это как идеологию буржуазии и классового врага, и начать

серьезную дискуссию. Если допустить, например, что то, что я говорю о правительственном кризисе, — важный вопрос, то почему это не может стать темой для углубленного обсуждения? Кроме того, я считаю, что итальянские коммунисты в большей степени, нежели французские, склонны к восприятию целого ряда проблем, связанных, например, с медициной, локальным разрешением конкретных экономических и социальных проблем, ставящих более общую проблему соотношений между законодательством и стандартизацией, законом и нормой, правосудием и медициной в современных обществах. Почему бы нам не обсудить это вместе?

— И еще раз по поводу полемики: Вы сказали также, что не любите и не принимаете дискуссии, которые «имитируют войну и пародируют справедливость». Не могли бы Вы пояснить, что Вы хотели этим сказать?

— Дискуссии на политические темы сильно испорчены моделью войны: тот, кто придерживается несхожих идей, считается классовым врагом, с которым надо сражаться до победы. Этот великий мотив идеологической войны вызывает у меня улыбку, при том что теоретические связи каждого, если взглянуть на их историю, являются смешанными и изменчивыми и не имеют отчетливой границы, за которую можно было бы изгнать врага. Не есть ли борьба, которую пытаются вести против врага, на самом деле способ придать значение мелким незначительным спорам? Разве не рассчитывают интеллектуалы с помощью идеологической борьбы придать себе больший политический вес, нежели тот, каким они в реальности обладают? Разве было бы не серьезнее исследовать, что есть общего и различного у одних с другими? И если однажды мы окажемся в ситуации настоящей войны, которая может всегда начаться с тем, кого называли врагом, разве не станем мы обращаться с ним как с врагом из-за того, что говорим: «Я сражаюсь с врагом»? Следование такому образу действия немедленно приводит к угнетению: это опасно. Я прекрасно

понимаю, что интеллектуал, желая быть принятым всерьез партией и обществом, может имитировать войну с идеологическим противником. Однако все это кажется весьма опасным. Следовало бы рассмотреть, в чем ошибаются те, с кем мы не согласны, и что мы сами не поняли из того, что хотели сделать другие.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Conversazione con Michel Foucault («Беседа с Мишелем Фуко»; беседа с Д. Тромбадори, конец 1978 года)//Il contributo, 4 annee, № 1, 1980 janvier—mars. P. 23—84.

2. SFIO (Secteur Français de l'Internationale Ouvrière): Французское отделение Рабочего Интернационала (*франц.*). — *Прим. пер.*

3. *Rusche G.*, *Kirscheimer O.* Punishment and Social Structures. New York: Columbia University Press, 1939. — *Прим. ред.*

OMNES ET SINGULATIM[1]: К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗУМА[2]

I

Название кажется претенциозным, я это знаю. Однако причина, приведшая к его возникновению, извиняет его выбор. Начиная с XIX в. западная мысль непрестанно критиковала роль разума — или нехватку разумного начала — в политических структурах. Вследствие этого будет совершенно неуместно еще раз пускаться в столь крупномасштабное начинание. Между тем само многообразие предшествующих попыток служит гарантией того, что любое новое начинание будет увенчано таким же успехом, что и предыдущие, и в любом случае будет таким же удачным.

Итак, я нахожусь в затруднительном положении человека, который может предложить только проекты и не поддающиеся завершению наброски. Философия уже давным-давно прекратила попытки компенсировать беспомощность научного разума и более не стремится завершить свое здание.

Одной из задач Просвещения было приумножение политической власти разума. Однако люди XIX в. очень быстро начали задаваться вопросом, не становится ли разум чересчур могущественным в наших обществах. Они стали проявлять тревогу по поводу смутно угадываемого отношения между обществом, устремленным к рационализации и опасностями, нависшими над индивидом и его свободами, человеческим видом в целом и его выживанием.

Иными словами, начиная с Канта роль философии состояла в том, чтобы воспрепятствовать выходу разума за пределы того, что дано в опыте; однако начиная с этого же времени — иными словами, с периода развития современных государств и политической организации общества — роль философии заключалась также в надзоре за злоупотреблениями политической рациональности со стороны власти, что и придало философии поразительное долголетие.

Эти банальности всем известны. Однако то, что это банально, не означает, что этого нет в реальности. Перед фактом существования банальностей нам надлежит раскрыть — или попытаться раскрыть — связанные с ними специфические и, возможно, оригинальные проблемы.

Связь между рационализацией и злоупотреблениями политической властью очевидна. И никому не надо дожидаться столкновения с бюрократией и появления концентрационных лагерей для того, чтобы признать подобные взаимосвязи. Однако в этом случае проблема состоит в том, как поступать со столь очевидной данностью.

Затеем ли мы «суд» над разумом? По-моему, нет ничего более бесполезного. Прежде всего потому, что вопрос о вине и невиновности в этой области вообще не стоит. Затем, потому что абсурдно ссылаться на «разум» как на качество, противоположное неразумию. И наконец, потому, что такой процесс заведет нас в ловушку, обязав играть наугад выбранную и скучную роль рационалиста или иррационалиста.

Будем ли мы исследовать вид рационализма, кажущийся специфическим для нашей современной культуры начиная с Просвещения? Подобное решение избрали, как я полагаю, некоторые представители Франкфуртской школы. Я не намереваюсь обсуждать их произведения — хотя это наиболее значимые и ценные работы. Со своей стороны, я предлагаю иной способ исследования взаимосвязей между рационализацией и властью:

1. Будет, безусловно, благоразумным рассматривать рационализацию общества и культуры в целом, но анализировать этот процесс во многих областях, каждая из которых укоренена в основополагающем опыте: безумия, болезни, смерти, преступления, сексуальности и т. д.

2. Я считаю опасным само понятие «рационализации». Когда пытаются нечто рационализировать, основная проблема состоит не в том, чтобы исследовать, соблюдают ли рационализаторы принцип рациональности, но в том, чтобы раскрыть, каким именно типом рациональности они воспользовались.

3. Даже если Просвещение и было крайне важной фазой в нашей истории в целом и в развитии политической технологии в частности, я все-таки думаю, что для того, чтобы понять, как мы попали в ловушку собственной истории, надо обратиться к гораздо более давним процессам.

Такова «путеводная нить» моей предыдущей работы: анализа отношений между такими разновидностями опыта, как безумие, смерть, преступление и сексуальность, и разнообразными технологиями власти. С той поры моя работа связана с трактовкой проблемы «индивидуальности» или, если так можно выразиться, «идентичности» в контексте проблемы «индивидуализирующей власти».

* * *

Всякий знает, что в европейских государствах политическая власть развивалась по направлению ко все более централизованным формам. В течение многих десятилетий историки изучают эту организацию государства, его администрацию и бюрократическую систему.

Здесь я хотел бы предложить рассмотреть иной вид изменений властных отношений. Подобные изменения, вероятно, менее известны. Однако я считаю этот вид изменения не менее важным, в особенности в том, что касается современных обществ. На самом деле я думаю о развитии технологий власти, обращенных к отдельному индивиду и предназначенных управлять им последовательно и непрерывно. Если государство служит политическим выражением централизованной и централизующей власти, то пастырство можно назвать властью «индивидуализирующей».

Я намереваюсь в общих чертах представить истоки власти пастырского типа или, по крайней мере, некоторые аспекты ее древней истории. Во второй лекции я постараюсь показать, каким образом пастырство стали ассоциировать с его противоположностью — государством.

* * *

Представление о том, что божество, царь и вождь — это пастух, за которым следует стадо овец, было неведомо

грекам и римлянам. Существуют исключения, это так: самые первые можно найти у Гомера, а впоследствии они встречаются в некоторых текстах Позднеримской империи. К ним я вернусь в дальнейшем. В общем, можно сказать, что метафора «стада» в крупных политических текстах греков и римлян отсутствует.

Дело обстоит иначе в государствах Древнего Востока: в Египте, в Ассирии и в Иудее. Египетский фараон был пастухом. И на самом деле в день коронации ему ритуально передавали пастушеский посох; а монарх Вавилона, помимо иных титулов, имел право именоваться «пастырем человеков». Однако Бог также был пастухом, ведущим людей к пастбищу и заботящимся об их пропитании. В одном из египетских гимнов к богу Ра взывают так: «О Ра, бодрствующий, когда все люди видят сны, Ты, кто ищет то, что нужно твоей пастве.» Ассоциация между Богом и царем представляется естественной, поскольку оба играют одну и ту же роль: у них одно и то же стадо, за которым они наблюдают; пастырь царского ранга охраняет творения высшего божественного пастыря. «Славный спутник паствы, Ты заботишься о земле и питаешь ее, проводник всяческого изобилия»[3].

Однако, как нам известно, именно древние евреи развили и углубили тему «пастырства» и при этом весьма своеобразно: Бог и только Бог является пастырем народа своего. Имеется лишь одно позитивное исключение из правила: Давид, как основатель монархии, также называется «пастырем»[4]. Бог вверяет ему миссию собирания стада.

Однако существуют также негативные исключения: дурные цари все как один сравниваются с плохими пастухами; они дают стаду разбрестись, умереть от жажды, они его остригают, следуя исключительно своей выгоде. Только Яхве — единственный и единый истинный пастырь. «Как стадо, вел Ты народ Твой рукою Моисея и Аарона», — говорит псаломщик[5]. Безусловно, я не в состоянии рассматривать исторические проблемы, лежащие в основе этого сопоставления, и их развитие в иудейской мысли. Я желаю лишь затронуть некоторые сюжеты, типичные для пастырской власти. Я хотел бы выявить ее отличие от политической мысли

греков и показать значение, которое эти сюжеты приобрели впоследствии в христианской мысли и христианских установлениях.

1. Пастырь властвует скорее над стадом, чем над землей. Вероятно, все гораздо сложнее, однако в общем отношения между божеством, землей и людьми отличаются от тех, что были у греков. Их боги владели землей, и взаимодействие между людьми и богами определяла изначальность владения. В нашем случае, напротив, изначальным представляется отношение между Богом-пастухом и стадом. Бог дает (или обещает) землю своему стаду.

2. Пастырь свое стадо собирает, направляет и ведет. Идея о том, что государственному мужу надлежит умерять враждебность внутри полиса и стремиться к тому, чтобы единство возобладало над конфликтом, безусловно, присутствует в греческой мысли. Однако пастырь собирает разрозненных индивидов. Они собираются на звук его голоса: «Я позову, и они соберутся». И наоборот, как только пастырь исчезает, паства разбредается. Иными словами, стадо существует благодаря непосредственному присутствию и прямым действиям пастыря. А вот стоило достойному греческому законодателю, скажем Солону, урегулировать конфликты, как он оставлял после себя сильный полис, имеющий законы, позволявшие ему существовать и без правителя.

3. Роль пастыря состоит в том, чтобы обеспечивать спасение стада. Греки говорили также, что полис спасается благодаря божеству; и они без устали сравнивают достойного мужа с рулевым, удерживающим корабль поодаль от рифов. Однако способ спасения пастырем своего стада совсем не таков. Речь идет не только о спасении всех вместе от надвигающейся опасности. Задача заключается в непрерывном, индивидуализированном и целенаправленном благосклонном участии. В непрестанном благоволении, поскольку пастырь каждодневно заботится о пропитании своего стада. От греческого бога просили плодородной почвы и богатых урожаев. У него не просили поддержания паствы день ото дня. Как и индивидуализированного участия, поскольку пастырь бдит за тем, чтобы все без исключения овцы были накормлены и

целы. Следовательно, именно иудейские тексты сделали упор на индивидуальной благотворной силе: один талмудический комментарий на книгу Исход поясняет, почему Яхве сделал Моисея пастухом своего народа: тому пришлось оставить свое стадо и отправиться на поиски одного-единственного заблудшего агнца.

Last but not least[6], речь идет о целенаправленном благоволении. У пастыря есть замысел относительно паствы. Ее надо либо привести к хорошему пастбищу, либо вернуть в овчарню.

4. Существует еще одно различие, связанное с идеей власти как «долга». Греческий вождь принимает решения, конечно же, учитывая всеобщий интерес; если он предпочтет свой собственный интерес, он будет плохим вождем. Однако его долг представлялся славным: даже если ему приходилось отдавать жизнь на войне, его жертва вознаграждалась весьма ценным даром: бессмертием. Он в любом случае не проигрывал. Пастырское же благоволение, напротив, гораздо ближе к «самоотверженности». Все, что совершает пастух, он делает во благо своего стада. Это предмет его постоянных забот. Когда все видят сны, он бдит.

Тема «бдения» представляется важной. Необходимо выделить два аспекта самоотверженности пастыря. Во-первых, он действует, трудится и входит в расходы ради своих спящих питомцев. Во-вторых, он бдит за ними. Он внимательно следит за всеми и никого не упускает из виду. Он обязан знать свое стадо как в общем, так и каждого в отдельности. Он должен знать не только расположение обильных пастбищ, особенности времени года и порядок вещей, но и потребности каждого в отдельности. Еще один пример описания пастырских качеств Моисея в талмудическом комментарии на книгу Исход: он отправляет пастись каждого барашка по очереди — сначала самых молодых, чтобы они щипали самую нежную травку; затем — более взрослых, и, наконец, — самых старых, способных поедать самую жесткую траву. Пастырская власть предполагает индивидуальное внимание по отношению к каждому члену стада.

Однако момент схождения иудейских текстов с метафорами Бога-пастуха и его народа-стада не в этом. Я никоим

образом не пытаюсь утверждать, что политическая власть в еврейском обществе до падения Иерусалима на самом деле исполнялась именно так. Я даже не пытаюсь утверждать, что подобная концепция политической власти сколько-нибудь логична.

Все это всего лишь общие сюжеты. Парадоксальные и даже противоречивые... Христианство наделяло их большим значением как в Средние века, так и в современную эпоху. Из всех обществ в истории человечества наши — я имею в виду те, что появились на закате античности в западной части европейского континента, — были, возможно, наиболее агрессивными и захватническими; они оказались способными на наиболее ошеломляющее насилие по отношению как к самим себе, так и к другим. Они изобрели огромное количество разнообразных политических форм. Несколько раз они существенно изменили правовые структуры. Нельзя упускать из виду, что именно они развили эту странную технологию власти, признающую подавляющее большинство людей стадом, управляемым горсткой пастырей. Таким образом, они установили между людьми ряд непрерывных отношений, сложных и парадоксальных.

В истории это явление, безусловно, является уникальным. Развитие «пастырской технологии» управления людьми, вне всякого сомнения, полностью перевернуло структуры античного общества.

* * *

Таким образом, для того чтобы лучше объяснить значение этого разрыва, я хотел бы сейчас ненадолго вернуться к сказанному мною о греках. И я предвижу возражения, которые могут быть ко мне обращены.

Одно из них состоит в том, что гомеровские поэмы прибегают к метафоре пастырства, указывая на царей. В «Илиаде» и «Одиссее» много раз появляется выражение poimên laôn[7]. Оно указывает на вождей и подчеркивает величие их власти. Кроме того, речь идет о ритуальном титуле, часто встречающемся даже в позднеиндоевропейской литературе. В «Беовульфе» царь все еще рассматривается как «пастух»[8].

Однако нет ничего по-настоящему удивительного в том, что мы находим этот титул в архаических эпических поэмах, например в ассирийских текстах.

Вопрос относится в основном к греческой мысли; существует по крайней мере одна категория текстов, ссылающихся на модель пастырства: это пифагорейские тексты. Метафора пастыря возникает во фрагментах Архита, приводимых Стобеем[9]. Понятие “nomos” (закон) связано с понятием “nomeus” (пастырь): пастырь распределяет, закон назначает. Зевс зовется Nominos и Némeios, поскольку он следит за пропитанием своих овец. Наконец, суд должен быть philanthrôpos, т. е. лишенным эгоизма. Он должен выказывать себя, уподобляясь пастуху, полному рвения и заботливости.

Группе, немецкий издатель «Фрагментов» Архита, придерживается мнения, что это — единственное свидетельство иудейского влияния в греческой литературе[10]. Другие же комментаторы, например Делатт, утверждают, что сопоставление богов, судей и пастырей в Греции производилось часто[11]. Следовательно, настаивать на этом незачем.

Я ограничусь политической литературой. Результаты ее исследования прозрачны: политическая метафора пастуха не возникает ни у Исократа, ни у Демосфена, ни у Аристотеля. Весьма удивительно, что, по общему мнению, Исократ в «Ареопагитике» делает акцент на обязанностях правителей полиса: на самом деле он только усиленно подчеркивает, что они должны выказывать самоотверженность и заботиться о молодежи[12].

И тем не менее ни малейшего намека на пастырство. Платон, напротив, зачастую говорит об правителе-пастыре. Он упоминает о нем в «Критии», «Государстве» и «Законах» и подробно обсуждает в «Политике». В первом диалоге тема пастырства носит второстепенный характер. В «Критии» иногда встречаются отсылки к тем блаженным дням, когда человечество было непосредственно направляемо богами и паслось на обильных пастбищах. Иногда Платон настаивает еще и на том, что правитель полиса должен быть добродетельным — и противоставляет этому порочность Фрасимаха («Государство»). Наконец, вопрос зачастую состоит в указа-

нии на подчиненное положение правителя полиса: в действительности, подобно сторожевым псам, они должны подчиняться «самым высоким владыкам» («Законы»)[13].

Однако в «Политике»[14] пастырская власть уже является основной проблемой и предметом пространного анализа. Возможно ли охарактеризовать правителя полиса или полководца, уподобив его пастырю?

Анализ Платона хорошо известен. Чтобы ответить на этот вопрос, он производит деление. Он различает того, кто распоряжается неодушевленными вещами (например архитектора), и того, кто управляет животными; того, кто управляет отдельными животными (быками в упряжке, например), и того, кто повелевает стадами; и наконец, того, кто распоряжается человеческими стадами. И именно здесь мы и находим царственного мужа и политика: пастыря человеков.

Однако первичное разделение оставляет желать лучшего. Его следовало бы развить. Противоставление «людей» всем остальным животным — не лучший метод. Итак, диалог начинается с нуля с целью заново предложить всю серию различий: между дикими и домашними животными; живущими в воде и живущими на суше; рогатыми и безрогими; имеющими раздвоенное копыто и имеющими сплошное копыто; способными размножаться скрещиванием и не способными к этому. В итоге диалог теряется в бесконечных подразделениях.

О чем, таким образом, свидетельствует развитие диалога в самом начале и его последующий крах? О том, что если метод подразделения применяется неверно, он не в состоянии что-либо доказать. Это доказывает еще и то, что идея рассматривать политическую власть как отношения пастуха с его животными в то время, вероятно, представлялась весьма противоречивой. На самом деле, это первая гипотеза, приходящая на ум собеседникам, жаждущим раскрыть сущность политики. Так, значит, это ее общее место? Или Платон обсуждает сюжет, характерный для пифагорейства? Отсутствие пастырской метафоры в других политических текстах той эпохи, кажется, свидетельствует в пользу второго предположения. Однако мы можем, вероятно, оставить дискуссию открытой.

Мои личные поиски касаются того, как Платон приступает к анализу этого сюжета в конце диалога. Сначала он прибегает к помощи методологических доказательств, а затем обращается к известному мифологическому представлению о мире, который вращается вокруг своей оси.

Методологические аргументы представляются крайне интересными. Чтобы определить, подобен ли царь пастуху, приходится анализировать не то, какие виды животных могут образовать стадо, но то, чем занимается пастух.

Как же охарактеризовать его задачу? Во-первых, пастух всегда один во главе своего стада. Во-вторых, его работа состоит в том, чтобы следить за пропитанием животных; заботиться о них в случае болезни; исполнять музыку, чтобы собирать и вести их; организовывать их размножение с тем, чтобы получать наилучшее потомство. Таким образом, мы находим, как они есть, темы, типичные для пастырской метафоры, представленные в древневосточных текстах.

Какова же задача царя в свете всего вышесказанного? Подобно пастырю, он один во главе всего полиса. Однако в остальном кто поставляет человечеству пропитание? Царь? Нет. Земледелец, пекарь. Кто занимается людьми, когда они больны? Царь? Нет. Врач. А кто ведет их при помощи музыки? Учитель гимнастики, но не царь. Таким образом, достаточно большое количество людей могут притязать на титул «пастыря человеков». Политик, как пастырь человеческого стада, окружен сонмом соперников. Следовательно, если мы хотим понять, чем в реальности и по существу является политик, мы должны отвлечься от «всех, кто толпой окружает его», и попытаться показать, в чем политик *не является* пастырем.

Таким образом Платон приходит к мифу о вселенной, вращающейся вокруг оси последовательно в двух противоположных направлениях.

В первый период каждый вид животных образует стадо, ведомое своим божественным пастырем — даймоном. Человеческое ж стадо было ведомо божеством, воплощенным в человеке. Это стадо могло в изобилии распоряжаться земными плодами; оно не испытывало нужды в крове; и после смерти

люди возвращались к жизни. Завершающая фраза подытоживает: «Божество было их пастырем, и люди не нуждались в политическом устройстве»[15].

Во вторую фазу вселенная повернулась в противоположном направлении. Боги уже не были пастухами человеков, и люди отныне оказались предоставленными самим себе. Ведь они получили огонь. Какова, стало быть, роль политика? Становится ли он пастырем взамен божества? Никоим образом. Отныне его роль заключается в том, чтобы ткать плотное полотно для полиса. Быть государственным мужем означает не кормить, холить и разводить потомство, но сочетать: сочетать разнообразные добродетели; объединять противоположные темпераменты (пылкие и сдержанные), опираясь на общественное мнение в качестве ткацкого челнока. Царское искусство управления заключалось в том, чтобы собрать живущих «в общность, основанную на единомыслии и дружбе», создавая таким образом «великолепнейшую и пышнейшую из тканей». Ткань эта «обвивает всех людей в других государствах — свободных и рабов»[16].

Следовательно, «Политик» представляет собой наиболее систематическую рефлексию античности по поводу пастырства, которое будет играть весьма важную роль на христианском Западе. То, что мы говорили о пастырстве, вроде бы доказывает, что какая-то тема, возможно восточного происхождения, во времена Платона была достаточно важной, чтобы быть обсуждаемой; и все-таки не надо забывать, что ее важность оспаривалась.

Однако же не во всем. Ведь Платон и в самом деле считает врача, землепашца, гимнаста и педагога пастырями. Зато он против того, чтобы они вмешивались в политическую деятельность. Он говорит об этом открыто: как политик найдет время для того, чтобы посещать каждого в отдельности; чтобы накормить каждого; чтобы услаждать каждого музыкой; чтобы заботиться о каждом в случае болезни? Только бог золотого века мог поступать подобным образом или, может быть, врач и педагог, ответственные за жизнь и воспитание небольшой группы людей. Однако располагающиеся между богами и пастухами люди, предержащие политическую

власть, пастырями не являются. Их задача не в том, чтобы поддерживать жизнедеятельность группы индивидов. Их задача состоит в том, чтобы создать и упрочить единство полиса. Словом, проблема политики — это проблема отношений между единством и множеством в рамках полиса и его граждан. Проблема пастырства касается жизни индивидов.

Все это кажется, быть может, весьма отдаленным от нас. Если я настаиваю на рассмотрении древних текстов, то только потому, чтобы с их помощью показать, что эта проблема — или, вернее, серия проблем — была поставлена очень давно. Эти проблемы прослеживаются во всей западной истории в целом и представляются еще более значимыми для современного общества. Они соотносятся со взаимоотношениями действующей в государстве политической власти, понятой как правовые рамки сообщества, и власти, которую мы можем назвать «пастырской» и роль которой состоит в том, чтобы непрестанно обеспечивать жизнедеятельность всех и каждого, помогать им, изменять их удел к лучшему.

Пресловутая «проблема государства благосостояния» делает очевидными не только потребности и новые технологии управления в сегодняшнем мире. Управление должно быть признано тем, чем оно является: одним из весьма многочисленных проявлений тонкого взаимного сочетания политической власти, осуществляемой над гражданскими субъектами, и власти пастырской, осуществляемой над всеми живыми индивидами.

Я, естественно, отнюдь не намереваюсь прослеживать эволюцию пастырской власти на всем протяжении существования христианства. Легко представить непреодолимые проблемы, с которыми можно столкнуться: с проблемами как «доктринального» характера наподобие титула «доброго пастыря», данного Христу, так и институционального, такими, как организация прихода и распределение пастырских обязанностей между священниками и епископами.

Я единственно намереваюсь осветить два-три аспекта, которые считаю наиболее важными в эволюции пастырства, иными словами, в технологии власти.

Для начала изучим теоретическое обоснование этой темы в христианской литературе первых веков нашей эры у Иоанна Златоуста, Киприана, Амвросия Медиоланского, Иеронима, а в том, что касается монастырского уклада, — у Кассиана и Бенедикта. Иудейские темы здесь предстают значительно видоизмененными, по крайней мере в четырех пунктах.

1. Прежде всего, поговорим об «ответственности». Как мы отметили, пастырь был обязан нести ответственность за судьбу всего стада и каждую овцу в отдельности. В христианской концепции пастырь должен отчитываться не только за каждую овцу, но и за каждое из действий овец, за все хорошое и дурное, что они способны сделать, за все, что с ними происходит.

Более того, христианство предполагает существование взаимозамещения и сложной циркуляции грехов и заслуг между каждой овцой и ее пастырем. Прегрешение овцы ставится в вину и пастуху. Он будет ответствовать за него в день Страшного суда. И наоборот, помогая своему стаду достичь спасения, пастырь обретает и свое собственное спасение. Однако, спасая овец, он рискует заблудиться; если он желает спастись, он обязательно должен избегать опасности быть заблудшим для остальных. Если он заблудится, то как раз его стадо и подвергнется наибольшим опасностям. Однако оставим эти парадоксы. Моей единственной целью является подчеркнуть напряженность и сложность моральных отношений, связывающих пастыря с каждым членом его стада. И в особенности я хотел бы подчеркнуть, что подобные отношения затрагивают не только жизнь индивидов, но и их действия в самых мельчайших подробностях.

2. Второе значительное изменение затрагивает проблему подчинения и повиновения. В иудейской концепции Бог был пастырем, а следующее за ним стадо подчинялось его воле и его закону.

Христианство, в свою очередь, рассматривает отношения между пастырем и овцами как полную индивидуальную зависимость. Безусловно, именно это — один из моментов, в которых христианское пастырство полностью расходится с

греческой мыслью. Если греку приходилось подчиняться, то он делал это потому, что его принуждали закон либо воля полиса. Если ему доводилось следовать чьему-либо частному волеизъявлению (врача, оратора или педагога), то только потому, что этот человек рационально убедил его поступать именно так. И все это было подчинено неукоснительно обозначенной цели: излечению, обретению навыков или совершению наилучшего выбора.

В христианстве же связь с пастырем — это индивидуальные отношения личного подчинения. Пожелания пастыря исполняются не потому, что они соответствуют закону, но в основном потому, что такова его воля. В «Установлениях для обителей» Кассиана можно найти множество назидательных притч, в которых монах находит спасение, исполняя самые немыслимые повеления настоятеля[17]. Повиновение становится добродетелью. А это значит, что оно перестает быть временным средством достижения цели, как у греков, и становится самодовлеющей целью. Повиновение — это перманентное состояние; овцы обязаны всегда подчиняться своим пастырям: subditi[18]. Как говорил святой Бенедикт[19], монахи не живут согласно своим личным волениям; их обет состоит в подчинении авторитету аббата: ambulantes alieno judicio et imperio[20]. В греческом христианстве это состояние покорности называлось apatheia. Эволюция этого понятия весьма примечательна. В греческой философии apatheia — это власть индивида над собственными эмоциями, обретенная благодаря упражнениям разума. В христианской мысли pathos — это воля, довлеющая себе и во имя себя самой. Apatheia освобождает нас от такого упрямства.

3. Христианское пастырство предполагает специфическую форму познания пастырем каждой из овец. Это знание — частное. Оно индивидуализирует. Знать, в каком состоянии находится стадо, недостаточно. Необходимо также ведать состояние каждой из овец. Подобная тема существовала задолго до появления христианского пастырства, однако она значительно усилилась в трех различных отношениях: пастух должен быть осведомленным о материальных потребностях каждого члена стада. Необходимо также знать то, что

происходит, что совершает каждый из них, то есть: прегрешения перед обществом. Last but not least, он обязан знать, что происходит в душе каждого из них, ведать тайные прегрешения и продвижение по пути к святости.

Для обретения этого индивидуального знания христианство усваивает два основных инструмента, использовавшихся в эллинистическом мире: изучение сознания и направление сознания. Оно перенимает и при этом значительно искажает их.

Изучение сознания, как известно, было распространено среди пифагорейцев, стоиков и эпикурейцев, которые видели в нем метод каждодневного отчета в том, что было совершено доброго и дурного по отношению к их обязанностям. Таким образом, становилось возможным продвижение по пути к совершенству, иными словами, овладению собой и укрощению страстей. Направление сознания преобладало также в некоторых образованных средах, однако в форме советов, — и иногда платных советов, — в особенно сложных ситуациях: при бедствии или в горе, вызванном превратностями судьбы.

Христианское пастырство тесно связало обе эти практики. Направление сознания выстроилось в непрерывную связь: овца непрестанно была направляемой не только с целью победно преодолеть опасный переход; она оказывалась ведомой каждое мгновение своей жизни. Быть ведомым стало состоянием, и вы оказывались «совсем пропащими», если пытались этого избежать. Кто не терпит советов, иссыхает как увядший листок, говорит избитая поговорка. Что касается обследования сознания, то нововведение состояло не в том, чтобы взращивать самосознание, но в том, чтобы позволить ему полностью раскрыться своему поводырю — обнажить для него глубины души.

Существует множество аскетических и монашеских книг первого века нашей эры, интерпретирующих связь между направлением и изучением сознания и показывающих, насколько подобные техники были основополагающими для христианства и какого уровня сложности они достигли. Я хотел бы подчеркнуть, что они отражают появление одного

очень необычного феномена греко-римской цивилизации, а именно связи между полным подчинением, самопознанием и признанием другому человеку.

4. Есть и другое преобразование — вероятно, наиболее важное. Все применяемые в христианстве техники дознания, исповеди, направления сознания и повиновения имели одну цель: привести индивидов к «умерщвлению» для этого мира. «Умерщвление» — это, конечно, не смерть, но отрешенность от мира и от самого себя: что-то вроде каждодневной смерти. Смерти, которая должна обеспечить жизнь в другом мире. Уже не первый раз мы видим, что пастырская тема связана со смертью, однако здесь она имеет другое значение. Речь идет не о жертвоприношении ради полиса; христианское умерщвление — это форма отношения к самому себе. Это некий элемент, составная часть христианской идентичности.

Мы можем сказать, что христианское пастырство привнесло взаимодействие, которого ни греки, ни евреи и вообразить не могли. Необычное взаимодействие, элементами которого являются жизнь, смерть, истина, повиновение, индивиды, идентичность; взаимодействие, которое, как представляется, не имеет ни малейшего отношения к полису, продолжающему существовать после жертвоприношения граждан. Успешно объединив два вида взаимодействия: между полисом и гражданином и между пастухом и стадом, — в том, что мы называем современными государствами, наши общества проявили себя как воистину демонические.

Как вы можете заметить, я пытаюсь здесь не разрешить проблему, но предложить подход к ней. Эта проблема того же порядка, что и те, над которыми я работал, начиная с первой книги о безумии и душевных болезнях. Как я уже говорил выше, она касается взаимодействия опыта (безумия, болезни, преступления, сексуальности, идентичности), знаний (психиатрии, медицины, криминалистики, сексологии и психологии) и власти (осуществляемой как в психиатрических и пенитенциарных заведениях, так и во всех остальных институтах, призванных контролировать индивидов).

Наша цивилизация разработала в высшей степени сложную систему знаний, в высшей степени изощренные структуры

власти: во что же превращает нас эта форма знания, этот тип власти? В какой степени основополагающий опыт безумия, страдания, смерти, преступления, желания и индивидуальности связан (даже если мы не отдаем себе в этом отчета) с познанием и властью? Я уверен, что никогда не найду ответа; однако это не значит, что мы должны отказаться от постановки самого вопроса.

II

Я попытался продемонстрировать, как раннее христианство сформировало идею пастырского воздействия, непрерывно оказываемого на индивидов через выявление правды об их личностях. И еще я попытался продемонстрировать, насколько эта идея пастырской власти была чужда греческой мысли, несмотря на существование некоторых заимствований, таких, как изучение практического сознания и направление сознания.

Сейчас я бы хотел, совершив скачок через несколько столетий, описать другой эпизод, который играет особую роль в истории управления индивидами с помощью правды о них самих.

Этот пример связан с образованием государства в современном смысле слова. Если я провожу историческое сопоставление, то, понятно, не для того, чтобы навести на мысль, что пастырская составляющая власти исчезает на протяжении десяти великих столетий христианской, римско-католической Европы. Тем не менее мне представляется, что вопреки всем ожиданиям, этот период не стал периодом торжествующего пастырства. Этому имеется множество объяснений. Некоторые из них носят экономический характер: пастырство душ — это типично городской опыт, сложно уживавшийся с бедностью и экстенсивным сельским хозяйством раннего средневековья. Существуют также причины культурного характера: пастырство — это сложный механизм, требующий определенного уровня культуры — как от пастыря, так и от его стада. Существуют также причины, обусловленные социально-

политической структурой. Феодализм развил ткань личных, весьма отличных от пастырства отношений между индивидами.

Нельзя сказать, будто я намерен считать, что идея пастырского управления людьми полностью исчезла в средневековой Церкви. На самом деле она осталась и, можно даже сказать, продемонстрировала значительную жизнеспособность. Это могут подтвердить два рода фактов. Во-первых, многочисленные реформы, успешно проведенные в лоне Церкви, в частности в монашеских орденах, — различные реформы, последовательно проведенные в существовавших монастырях, — ставили своей целью восстановление пастырского порядка среди монахов. Что касается новообразованных орденов — доминиканцев и францисканцев, — то они предполагали прежде всего проведение пастырской работы среди верующих. В ходе следовавших один за другим кризисов Церковь неустанно стремилась восстановить свои пастырские полномочия. И более того. В среде самого населения на протяжении всего Средневековья можно наблюдать развертывание долгой череды сражений, целью которых было установление пастырской власти. Противники Церкви, которая манкировала своими обязанностями, отвергали ее иерархическую структуру и отправлялись на поиски более спонтанных форм сообщества, в которых паства могла бы обрести потребного ей пастыря. Поиски пастырского самовыражения имеют множество составляющих: иногда, как в случае с вальденсами, они приводят к борьбе, отличавшейся чрезмерной жестокостью; в других случаях, как в общине «Братьев жизни», подобные поиски сохраняют мирный характер. Иногда это стремление вызывает широкомасштабные движения, такие, как гуситское, а местами продолжает будоражить ограниченные группы, такие, как «Оберландские друзья Господа». Речь идет либо о движениях, близких к ересям (таких, как бегарды), либо об ортодоксальных движениях, потрясавших само лоно Церкви (таких, как итальянские ораторианцы XV в.).

Я привожу весь этот материал, не вдаваясь в подробности, с единственной целью подчеркнуть, что если в Средневековье

пастырство и не было учреждено как реальное управление и общественная практика, оно все же было предметом непрестанной заботы и ставкой в нескончаемых битвах. На всем протяжении этого периода проявлялось страстное желание установить пастырские отношения между людьми; это стремление отразилось не только на мистических течениях, но и в великих эсхатологических чаяниях.

* * *

Безусловно, я не предполагаю здесь изучать проблему образования государств. И точно так же я не намерен исследовать различные экономические, социальные и политические процессы, посредством которых формировались государства. Наконец, помимо всего прочего, я не собираюсь анализировать разнообразные механизмы и учреждения, которыми государство обзавелось для обеспечения своего существования. Я хотел бы всего лишь фрагментарно обозначить то, что располагается между государством как политической организацией и его механизмами, иными словами, тип рациональности, задействованной при исполнении государственной власти.

Я обращался к этому в первой лекции. Вместо того чтобы задаваться вопросом, связаны ли издержки государственной власти с избытком рационализма или иррационализма, было бы разумнее, я полагаю, заняться специфической политической рациональностью, порожденной государством.

Ведь по крайней мере в этом отношении политические практики схожи с научными: в них всегда используется не «разум вообще», но весьма частный тип рациональности.

Поразительно, что рациональность государственной власти была осознанной и прекрасно отдавала отчет себе в своей исключительности. Она вовсе не заключалась в спонтанных и действующих вслепую практиках и не была выявлена с помощью какого-то ретроспективного анализа. Она была сформулирована, в частности, в двух доктринальных системах: *государственного интереса* (raison d'Etat) и *теории полиции*. Я признаю, что эти два положения вскоре приобрели узкий и уничижительный смысл. Однако в течение

полутораста-двухсот лет, в период формирования современных государств, они имели гораздо более широкий смысл, нежели сейчас.

Доктрина «государственного интереса» пыталась определить отличие принципов и методов государственного управления от, допустим, способа, каким Бог управляет миром, отец — своей семьей, а настоятель — общиной.

Что же касается теории полиции, то она определяет природу объектов рациональной деятельности государства; она определяет природу достигаемых целей и общую структуру применяемых орудий.

Таким образом, именно об этой системе рациональности я и хотел бы поговорить сейчас. Однако необходимо начать с двух предварительных замечаний: 1) Поскольку Майнеке опубликовал одну из наиболее важных книг о государственном интересе[21], я буду говорить преимущественно о теории полиции. 2) При создании государственной структуры Германия и Италия столкнулись с наиболее серьезными сложностями, и именно в этих двух странах государственный интерес и полиция чаще всего подвергались осмыслению. Таким образом, чаще всего я буду ссылаться на итальянские и немецкие тексты.

* * *

Начнем с государственного интереса, которому дается несколько определений:

Ботеро: «Совершенное знание средств, с помощью которых государства создаются, укрепляются, сохраняются и растут»[22].

Определение Палаццо («Размышления по поводу правительства и истинного государственного интереса», 1606): «Метод и искусство, позволяющие нам установить царство порядка и спокойствия в Республике»[23].

Определение Хемница (De ratione status, 1647): «Известное политическое разумение, требующееся во всех публичных делах, советах и замыслах, единственной целью которого является сохранение, развитие и процветание государства; и для достижения оной выбираются самые скорые и удобные средства»[24].

Остановимся на некоторых общих чертах этих определений.

1) «Государственный интерес» рассматривается как «искусство», иными словами, как техника, отвечающая определенным правилам. Эти правила отражают не просто обычаи и традиции, но еще и рациональные знания. В наши дни выражение «государственный интерес» вызывает ассоциации с «произволом» и «насилием». Однако в свое время под ним понимали рациональность, присущую искусству управления государствами.

2) Чем обосновано подобное искусство управления? Ответ на этот вопрос вызвал шок в зарождающейся политической мысли. И, несмотря на это, он совсем прост: искусство управления рационально в том случае, если размышление подводит его к видению характера того, что управляется, в частности, государства.

Но ведь провозглашать подобную низость означает порвать сразу и с христианской, и с правовой традицией, которая предполагала, что управление, по существу своему, справедливо. Она соблюдала все виды законов: человеческие, естественные, божественные.

По этому поводу есть весьма показательный текст св. Фомы[25]. Он напоминает, что «искусство в своей области должно подражать тому, что природа производит в своей»; только при этом условии оно благоразумно. При управлении королевством король обязан подражать управлению Богом природой и, кроме того, управлению души телом. Король обязан основывать города в совершенном подобии с тем, как Бог создал мир, а душа придает форму телу. Король обязан также направлять людей к их предназначению, подобно тому, как Бог направляет природные существа и душа направляет тело. А что же целесообразно для человека? То, что подходит для тела? Нет. Ему необходим врач, а не король. Богатство? Тоже нет. Достаточно хорошего управляющего. Истина? Опять-таки нет. Искать ее — дело наставника. Человеку необходим тот, кто способен открыть ему путь к райскому блаженству, опираясь на то, что является honestum[26] на этом свете.

Как мы можем заметить, искусство управления берет за образец Бога, обязывающего сотворенные Им существа повиноваться законам. Модель рационального управления, выдвинутая св. Фомой, не является политической. В то время, в XVI—XVII веках, под вывеской «государственного интереса» ищут основы, способные направить практическое управление. Никого не интересует природа и ее законы в общем и целом. Интересует природа государства и его требования.

Итак, становится понятным возмущение в религии, вызванное такими поисками. Это объясняет, почему государственный интерес был уподоблен атеизму. Во Франции, в частности, появление такого словосочетания в политическом контексте обычно считалось «атеизмом».

3) Государственный интерес противостоит и еще одной традиции. Цель Макиавелли в «Государе» заключалась в том, чтобы выявить возможность ограждения некоторой доставшейся по наследству или в результате завоевания провинции или территории от внутренних и внешних противников[27]. Весь анализ Макиавелли стремится определить то, что поддерживает и упрочивает связь между правителем и государством, тогда как проблема, поставленная государственным интересом, — это проблема существования и природы государства как такового. Именно поэтому теоретики государственного интереса старались держаться от Макиавелли как можно дальше; у него была дурная репутация, и они не могли признать в его проблеме свои собственные. И наоборот, противники государственного интереса пытались опорочить новое искусство управления, изобличив его как наследие Макиавелли. Несмотря на беспорядочные конфликты, развернувшиеся спустя столетие после написания «Государя», государственный интерес все-таки знаменует собой появление типа рациональности, полностью противоположного — пусть только в одном аспекте — рациональности Макиавелли.

Цель этого искусства управления состоит как раз не в том, чтобы укрепить власть государя в его сфере. Его цель — укрепление самого государства. Это одна из наиболее характерных

черт всех определений, выдвинутых в XVI и XVII вв. Рациональное управление сводится, если можно так выразиться, к следующему: если иметь в виду природу государства, оно способно подавить своих противников на неопределенно долгий срок. Это под силу государству в случае, если его власть будет увеличиваться. Но и враги будут становиться сильнее. Государство, единственная забота которого — продолжать функционировать, — неизбежно потерпит крах. Эта мысль чрезвычайно важна и связана с новым историческим видением. Фактически она предполагает, что государства — это реалии, которые стремятся любой ценой как можно дольше устоять на постоянно оспариваемой территории.

4) Наконец, мы видим, что государственный интерес как рациональное управление, способное усилить мощь государства в согласии с ним самим, предваряется построением определенного типа знания. Управление возможно только тогда, когда известна сила государства. В этом случае ее возможно сохранять. Потенциал своего государства и средства его увеличения необходимо познать так же, как и силу и потенциал других государств. Управляемое государство (l'État gouverné) должно, по существу, противостоять всем остальным. Управление несводимо, таким образом, просто к применению общих принципов разума, мудрости и благоразумия. Необходимо знание: конкретное, точное и выверенное знание касательно могущества государства. Искусство управлять, характерное для государственного интереса, неразрывно связано с развитием того, что называлось «статистикой» и политической «арифметикой», — иными словами, с познанием сравнительной мощи различных государств. Подобное знание необходимо для достойного управления.

Подытоживая, можно сказать, что государственный интерес — это не искусство управления согласно божественным, естественным и человеческим законам. Такому управлению незачем соблюдать общий мировой порядок. Речь идет об управлении, согласованном с мощью государства. Цель такого управления — усиление мощи государства как в том, что касается расширения его границ, так и в том, что касается его способности противостоять другим государствам.

* * *

Представления авторов XVII и XVIII вв. о «полиции» существенно отличаются от того, что мы понимаем под этим понятием сейчас. Стоило бы поразмыслить над тем, почему большинство этих авторов — итальянцы и немцы, но разве это главное? Под «полицией» они имеют в виду не определенный институт или механизм, функционирующий в рамках государства, но присущий государству способ управления; сферы, практики и цели, требующие государственного вмешательства.

Для простоты и ясности я проиллюстрирую свою идею текстом, который можно считать сразу и утопией, и реальным проектом. Это одна из первых программ — утопий полицейского государства. Эту программу в 1611 году Тюрке де Майерн составил и представил голландским Генеральным Штатам[28]. В «Науке и рационализме в годы правления Людовика XIV»[29] Дж. Кинг обращает внимание на значение этого довольно необычного труда, одного названия которого — «Аристодемократическая монархия» — достаточно, чтобы понять, что́ значимо для автора: речь идет не столько о выборе между различными типами политического устройства, сколько об их сочетании ради одной жизненно важной цели — государства. Тюрке называет его Городом, Республикой, а также Полицией.

Посмотрим на структуру, предлагаемую Тюрке. Четыре высших сановника помогают королю. Один из них ответствен за правосудие; другой — за войско; третий — за казну, иными словами, за сбор налогов и королевские запасы; четвертый — за *полицию*. Как будто бы роль этого крупного начальника должна заключаться исключительно в поддержании нравственности. Согласно Тюрке, населению необходимо прививать «скромность, милосердие, верность, прилежание, дружественное сотрудничество и честность». Мы встречаем здесь традиционную мысль о том, что добродетельность подчиненного — это гарантия достойного управления королевством. Однако если мы посмотрим пристальнее, то все окажется несколько иначе.

Тюрке предлагает создать в каждой провинции советы, ответственные за поддержание общественного порядка. Два из них должны надзирать за отдельными индивидами; два

других — за имуществом. Первый совет, занимающийся людьми, должен следить за позитивными сторонами жизни, связанными с активностью и производством. Иными словами, он займется образованием, поощрением вкусов и способностей каждого и выбором ремесел — ремесел полезных: каждого человека старше двадцати пяти лет необходимо вписать в регистр, обозначающий его профессию. Индивиды, не занятые полезной деятельностью, считаются отбросами общества.

Второй совет должен заниматься негативными сторонами жизни: бедняками, лишенными средств к существованию (вдовами, сиротами, стариками); безработными; теми, чья деятельность требует финансовой помощи (деятельность, от которой не ждут никакой прибыли); однако он занимается также здравохранением — болезнями и эпидемиями — и происшествиями, такими, как пожары и наводнения.

Один из советов, ответственных за имущество, должен специализироваться на товарах и промышленной продукции. Он обязан указывать, что и как производить, и контролировать рынки и торговлю. Четвертый совет наблюдает за «регионом», т. е. за территорией и пространством, и контролирует частное имущество, а также имущество, переданное по завещанию, дарственные и договоры купли-продажи; он совершенствует права сеньоров; а также следит за дорогами, реками, общественными зданиями и лесами.

Во многих отношениях этот текст сродни многочисленным политическим утопиям той эпохи. Однако следует учесть, что он появился в одно время с важными теоретическими дискуссиями о государственном интересе и административной структуре монархий. Этот текст очень отчетливо показывает традиционные задачи государства согласно духу эпохи.

Что же, собственно говоря, показывает этот текст?

1) «Полиция» — это администрация, управляющая как государством, так и по совместительству правосудием, войском и казной. Это верно. Но ведь в реальности она охватывает и все остальное. Как поясняет Тюрке, ее влияние простирается на человеческую деятельность во всевозможных ситуациях, на все совершаемое и предпринимаемое людьми. Ее сфера охватывает правосудие, финансы и армию.

2) «*Полиция*» объемлет все. Однако чрезвычайно специфическим образом. Рассматриваются отношения между людьми и вещами: сосуществование людей на некоторой территории; отношения собственности; производимое людьми; обмениваемое на рынке. Полиция интересуется также образом жизни людей, болезнями и происшествиями, которые с ними могут случиться. Полиция надзирает за живым, деятельным и производящим блага человеком. Тюрке употребляет замечательное выражение: подлинный объект полиции — это человек, лаконично утверждает он[30].

3) Подобное вмешательство в человеческую деятельность можно охарактеризовать как тоталитарное. Какие преследуются цели? Они подразделяются на две категории. Во-первых, полиция имеет дело со всем, что касается украшения, оформления города и придания ему великолепия. Великолепие — это не только красота безукоризненно устроенного государства, но также его мощь и крепость. Таким образом, полиция обеспечивает крепость государства как первоочередную задачу. Во-вторых, еще одной целью полиции является развитие трудовых и торговых отношений между людьми, а также взаимной помощи и поддержки. Здесь опять-таки важно используемое Тюрке выражение: политика обеспечивает «коммуникацию» между людьми в широком смысле слова. Без нее люди не в состоянии выжить; иначе их полная случайностей и жалкая жизнь будет постоянно находиться под угрозой.

По-моему, мы можем узнать здесь одну важную идею: роль полиции как формы рационального вмешательства, осуществляющего политическую власть над людьми, — обеспечить какое-то дополнение их жизни, а тем самым — дать государству чуть больше силы; это происходит с помощью контроля за «коммуникацией», иными словами, за совместной деятельностью индивидов (работа, производство, торговля, развлечения).

Вы возразите: ведь речь идет всего лишь об утопии какого-то забытого автора. Вы едва ли можете выводить отсюда какие-либо значимые следствия! Со своей стороны, *я* считаю, что это произведение Тюрке — только один из примеров

необъятной литературы, обращавшейся в большинстве европейских стран той эпохи. Несомненно, оно отличается чрезмерной простотой и в то же самое время содержит обилие подробностей, что облегчает выявление характеристк остальных произведений. Прежде всего, я бы сказал, что эти идеи не остались без употребления. Они внедрялись на всем протяжении XVII и XVIII вв. как в виде конкретной политики (такой, как камерализм и меркантилизм), так и в виде преподаваемых дисциплин (немецкая Polizeiwissenschaft; не стоит забывать, что под этим названием в Германии преподавали науку администрирования).

Имеется две точки зрения, которые я хотел бы не то чтобы исследовать, но, по крайней мере, обозначить. Для начала сошлюсь на французский административный компендиум, а затем — на немецкий учебник.

1) Каждому историку знаком компендиум де Ламара. В начале XVIII в. этот чиновник предпринял попытку записать все полицейские установления в королевстве. Это крайне интересный и неисчерпаемый источник информации. Я хотел бы показать общую концепцию полиции, которую подобный набор правил и установлений породил у такого чиновника, как де Ламар.

Де Ламар поясняет, что существует одиннадцать объектов, за которыми должна надзирать полиция в государстве: 1) религия; 2) нравственность; 3) здравоохранение; 4) снабжение; 5) дороги, мосты, мостовые и общественные здания; 6) общественный порядок; 7) свободные искусства (в общем, искусства и науки); 8) торговля; 9) фабрики; 10) прислуга и люди, отбывающие наказание; 11) бедные.

Аналогичные классификации характерны для всех трактатов о полиции. Как и в утопической программе Тюрке, полиция наблюдает практически за всем, кроме армии, правосудия в собственном смысле слова и прямого налогообложения. То же можно сказать иначе: королевская власть укреплялась против феодализма, опираясь на вооруженные силы, а также разрабатывая судебную систему и учреждая систему налогообложения. Именно так традиционно функционировала королевская власть. А вот «полиция»

обозначала в целом новую сферу, подверженную вмешательству централизованной политической административной власти.

Однако какова же действительная логика, потворствующая вмешательству как в культурные ритуалы, так и в мелкие производственные механизмы, как в интеллектуальную жизнь, так и в функционирование дорожной сети?

Отвечая на этот вопрос, де Ламар слегка колеблется. Полиция, лаконично уточняет он, наблюдает за всем, что касается *счастья* людей, после чего добавляет: полиция бдит за всем, что регламентирует *общество* (социальные отношения), что считается важным для людей[31]. И наконец, утверждает он, полиция надзирает за *живыми*[32]. Именно на этом определении я и задержусь. Оно представляется наиболее оригинальным и проясняет два остальных; и сам де Ламар на нем настаивает. Вот каковы наблюдения касательно одиннадцати предметов приложения усилий полиции. Полиция занимается религией (безусловно, не с точки зрения догматической истины, а с точки зрения повседневного уровня нравственности). Надзирая за здравоохранением и поставками, она занимается поддержанием жизнеобеспечения; если речь идет о торговле, фабриках, рабочих, бедных и общественном порядке, она занимается жизненными удобствами. Надзирая за театром, за литературой, за зрелищами, она делает своим объектом получаемые от жизни удовольствия. Короче говоря, объект полиции — это сама жизнь: необходимое, полезное и излишнее. Именно от полиции зависит, выживут ли люди и станут ли они жить лучше.

Итак, можно пересмотреть и другие определения, предлагаемые де Ламаром: единственное в своем роде предназначение полиции состоит в том, чтобы вести человека к наибольшему счастью, которое он только может испытать в этой жизни. Кроме того, полиция заботится о покое души (с помощью религии и морали), о телесном комфорте (питание, здравоохранение, одежда, жилье) и о богатстве (промышленность, торговля, ремесла). И наконец, полиция надзирает за преимуществами, доступными только при жизни в сообществе.

2) Посмотрим сейчас на немецкие учебники. Они будут использованы несколько позднее при обучении науке администрирования. Подобное обучение осуществлялось в различных университетах, в частности в Геттингене, и играло крайне важную роль для континентальной Европы. Именно в Геттингене будут сформированы прусские, австрийские и российские чиновники — те, кто должен будет проводить в жизнь реформы Иосифа II и Екатерины Великой. Некоторым французам, в особенности из числа приближенных Наполеона, были очень хорошо известны положения Polizeiwissenschaft.

Что мы находим в этих учебниках?

Свою книгу «Liber de politia»[33] Хоэнталь подразделяет на следующие рубрики: количество граждан, религия и мораль, здравоохранение, продовольствие, безопасность граждан и имущества (в частности, что касается пожаров и наводнений); осуществление правосудия; приятное времяпрепровождение и веселие граждан (как их обеспечить, как их умерить). Затем следует целая серия глав, посвященных рекам, лесам, шахтам, соляным копям и жилью и, наконец, многочисленные главы о различных способах приобретения имущества благодаря сельскому хозяйству, промышленности и торговле.

Виллебрандт в книге «Краткий курс полиции»[34] последовательно рассматривает мораль, искусства и ремесла, здравоохранение, безопасность и, наконец, общественные здания и градостроительство. Что касается предметов исследования, то их перечень не особенно отличается от предложенного де Ламаром.

Однако важнейшим из всех этих текстов представляется труд Юсти «Основоположения полиции»[35]. Особым предметом забот полиции остается жизнь индивидов в обществе. Тем не менее фон Юсти строит свое произведение несколько иначе. Начинает он с изучения того, что он называет «государственной недвижимостью», т. е. с территории. Он рассматривает ее с двух точек зрения: как она населена (города и деревни), затем, кто ее населяет (количество [населения], демографический рост, здравоохранение, смертность, иммиграция). Затем фон Юсти анализирует «имущество и продукцию»,

т. е. товары, произведенные продукты, а также обращение товаров, поднимающее проблемы их стоимости, кредитов и денег. Наконец, последняя часть посвящена поведению индивидов: их нравственности, морали, профессиональным качествам, честности и соблюдению законов.

По-моему, труд Юсти является более подробным свидетельством эволюции проблемы полиции, нежели введение в компендиум установлений де Ламара. Тому есть четыре причины.

Во-первых, фон Юсти в гораздо более ясных понятиях определяет основной парадокс «полиции». Полиция, поясняет он, — это то, что позволяет государству наращивать власть и осуществлять власть в наибольшем объеме. Кроме того, полиция обязана оберегать счастье граждан, причем счастье понимается как выживание, жизнедеятельность, а также как совершенствование жизни[36]. Он очень хорошо определяет цель современного ему искусства управления и государственной рациональности: развитие основных составляющих жизнедеятельности индивидов с тем, чтобы это развитие укрепляло и государственную мощь.

Затем фон Юсти устанавливает различие между задачей, которую по примеру своих современников он называет Polizei, и Politik, Die Politik. Die Politik — это, по сути, негативная задача. Для государства оно выражается в сражении с внутренними и внешними врагами. Polizei — это, напротив, позитивная задача: она состоит в содействовании как жизнедеятельности граждан, так и крепости государства.

Здесь мы затрагиваем один важный момент: фон Юсти делает гораздо больший акцент, нежели де Ламар, на понятии, значение которого будет непрерывно возрастать на всем протяжении XVIII в., — на «населении». Население определяется как группа живых индивидов. Они характеризуются через принадлежность к одному «виду» и проживание рядом друг с другом. (Таким образом, они описываются через уровень смертности и рождаемости; они подвержены эпидемиям и явлениям, связанным с перенаселением; они представляют определенный тип территориального распределения.) Безусловно, де Ламар употребляет понятие «жизни» для

определения предмета действий полиции, однако чрезмерно на нем не настаивает. На протяжении всего XVIII в., в особенности в Германии, объектом действий полиции является именно «население», т. е. «группа индивидов, проживающих на определенной территории».

Наконец, достаточно почитать фон Юсти, чтобы понять, что речь идет не об утопии, как в случае с Тюрке, и не о компендиуме систематизированных установлений. Фон Юсти намеревается разработать Polizeiwissenschaft. Его книга — не просто перечень предписаний. Это также теоретическая сетка, с помощью которой возможно наблюдать государство, иными словами, его территорию, ресурсы, население, города и прочее. Для фон Юсти «статистика» (описание государств) ассоциируется с искусством управлять. Polizeiwissenschaft — это сразу и искусство управлять, и метод анализа населения, живущего на определенной территории.

Такие исторические наблюдения наверняка покажутся весьма отдаленными, а также непригодными по отношению к насущным проблемам. Я не собираюсь заходить настолько далеко, как Герман Гессе, и утверждать, что результата можно достичь, только «постоянно ссылаясь на историю и на древность». Однако опыт научил меня, что истории различных форм рациональности иногда удается лучше, нежели абстрактной критике, поколебать нашу уверенность и догматизм. На протяжении целых столетий религия не терпела, когда рассказывали ее историю. Сегодня современным школам рациональности вряд ли нравятся попытки написать их историю, что, безусловно, свидетельствует о многом.

Я хотел указать только направление исследований. Это лишь зачатки труда, над которым я работаю вот уже два года. Речь идет об историческом анализе того, что мы назовем, используя устаревшее понятие, «искусством управления».

Это исследование основывается на нескольких фундаментальных постулатах, которые я подытожу следующим образом:

1) Власть не является субстанцией. Еще в меньшей мере она представляется таинственным атрибутом, происхождение которого необходимо выявить. Власть — это всего лишь

частный тип отношений между индивидами. Речь идет о специфических отношениях: иными словами, они, несмотря на элемент схожести, не имеют ничего общего с торговлей, производством и коммуникацией. Отличительной чертой власти является тот факт, что некоторые люди могут в большей или меньшей степени контролировать поведение других людей, но никоим образом не исчерпывающим способом и не принудительно. Побитый человек в оковах покорен воздействующей на него силе. Но не власти. Однако если нам удастся его разговорить, когда его последней возможностью было бы сохранить молчание и выбрать смерть, именно так можно вызвать его определенное поведение. Его свобода подчинена власти. Он был подвластен ее господству. Если индивид может оставаться свободным, то, какой бы ограниченной ни была его свобода, власть способна подчинить ее своему господству. Не существует власти без потенциального отказа или сопротивления.

2) Что касается отношений между людьми, власть обусловливается множеством факторов. Однако рационализация непрерывно продолжает свою работу и каждый раз наделяется особой формой. Она отличается от рационализации, присущей экономическим процессам, а также методам производства и коммуникации; она отличается также от рационализации научного дискурса. Управление людей людьми — вне зависимости от того, собраны ли они в небольшие или в крупные группы, идет ли речь о власти мужчин над женщинами, взрослых над детьми, одного класса над другим или бюрократии над населением, — предполагает определенную форму рациональности, а отнюдь не физическое насилие.

3) Поэтому те, кто сопротивляется определенной форме власти и восстает против нее, не должны довольствоваться изобличением насилия и критикой отдельного института. Недостаточно судить разум в целом. Необходимо поставить под вопрос действующую форму рациональности. Критика власти, осуществляемой над душевнобольными и безумцами, не должна ограничиваться критикой психиатрических заведений; точно так же те, кто оспаривает карательную власть, не должны ограничиваться отрицанием тюрем как всеобъем-

лющих учреждений. Вопрос состоит в следующем: как рационализированы отношения власти? Поставить этот вопрос — единственная возможность избежать того, чтобы другие учреждения, имеющие сходные цели и методы, не заняли бы их место.

4) На протяжении столетий государство было одной из самых примечательных и самых страшных форм управления людьми.

Весьма показательно, что политическая критика поставила государству в вину, что оно является сразу и методом индивидуализации, и тоталитарным принципом. Достаточно исследовать рациональность зарождавшегося государства и посмотреть на первый полицейский проект, чтобы понять, что с самого начала государство было одновременно индивидуализирующим и тоталитарным. Противопоставлять ему индивида с его интересами представляется столь же необоснованным, как и противопоставлять сообщество его требованиям.

Политическая рациональность развивалась и устанавливалась на всем протяжении истории западных обществ. Вначале она была укоренена в идее пастырской власти, затем в идее государственного интереса. Индивидуализация и тотализация являются ее неизбежными следствиями. Освобождение может состояться только в виде выступления против самих основ политической рациональности, а не против одного из ее следствий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Всех вместе и каждого в отдельности (*лат.*). — *Прим. пер.*

2. Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason, лекции в Стэнфордском университете 10 и 16 октября 1979 года, в книге: McMurrin (S.) ed., The Tanner Lectures on Human Values, t. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981. P. 223—254.

3. Гимн Амону-Ра (Каир, около 1430 г. до н.э.) в книге Barucq (A.) et Daumas (F.), Hymnes et Prières de l'Egypte ancienne, n 69. Paris, Éd. du Cerf, 1980. P. 198.

4. Псалом LXXVIII, 70—72 Старого Завета. [Цит. по русскому синодальному переводу Библии, псалом 77. — *Прим. ред.*].

5. Псалом LXXVII, 21. [Цит. по русскому синодальному переводу Библии, псалом 76. — *Прим. ред.*].

6. Последнее по порядку, но не по важности (*англ.*). — *Прим. перев.*

7. Пастух народа (*древ.-греч.*). — *Прим. перев.*

8. «Беовульф: царь Гетов» (VI век), известный в VIII веке в англосаксонском варианте: *Beowulf, épopée anglo-saxonne* (première traduction française par L. Botkine), Havre, Lepelletier, 1877.

9. Archytas de Tarente, *Fragments*, 22 (cité par Jean Stobée, Florilegium, 43, 120, Leipzig, B.G.Teubner, 1856, t. II, p.138), in Chaigner (A.E.), Pythagore et al Philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas), Paris, Didier, 1874.

10. Gruppe, *Über die Fragmente des Archytas und die alteren Pythagoreer*, Berlin, G. Eichler, 1840.

11. *Delatte A.*, Essai sur la politique pythagoricienne, Paris, Honoré Champion, 1922.

12. Isocrate, Aéropagitique, in: *Discours*, t. III (trad. G. Mathieu), Paris, Les Belles Lettres, "Collection des universités de France", 1942, § 36. P. 72; § 55. P. 77; § 58. P. 78. [Исократ. Ареопагитик/Пер. с др.-греч. К. М. Колобовой//Исаева В. И. Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М.: Наука, 1994. § 37. С. 208; § 55. С. 210—211; § 58. С. 211. — *Прим. ред.*].

13. *Платон.* Законы, кн. X, 906b [Платон. Законы/Пер. с др.-греч. А. Н. Егунова//Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 1994. С. 368. — *Прим. ред.*].

14. *Платон.* Политик, 261b—262a [Платон. Политик/Пер. с др.-греч. С. Я. Шейнман-Топштейн//Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 1994. С. 8—9. — *Прим. ред.*].

15. *Платон.* Политик, 271e [Ср. этот фрагмент в переводе на русский язык: «Бог сам пестовал их и ими руководил... Под управлением бога не существовало государств» (Платон. Политик/Пер. с др.-греч. С.Я. Шейнман-Топштейн//Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 1994. С. 21). — *Прим. ред.*].

16. *Платон.* Политик, 311c [Платон. Политик/Пер. с др.-греч. С.Я. Шейнман-Топштейн//Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 1994. С. 70. — *Прим. ред.*].

17. *Cassien J.*, Institutions cénobitiques (trad. J.-C. Guy), Paris, Ed. du Cerf, "Sources chrétiennes". № 109, 1965.

18. Подчиненные; первоначально: запряженные (*лат.*). — *Прим. перев.*

19. *Regula Sancti Benectini* (La Règle de saint Benoît, trad. A. de Vogue, Paris, Ed. du Cerf, coll. "Souces chrétiennes", n 181, 1972. Ñhap. V: "De l'obéissance des disciples". P. 465—469).

20. Прогуливающиеся, повинуясь чужим суждениям и велениям (*лат.*). — *Прим. перев.*

21. *Meineke F.*, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, Berlin, Oldenbourg, 1924.

22. *Botero F.*, Della ragione di Stato dieci libri, Rome, V. Pellagallo, 1590.

23. *Palazzo G. A.*, Discourso del governo e della ragione vera di Stato, Venise, G. De Franceschi, 1606.

24. *Chemnitz B.P. von*, Dissertation de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico (памфлет, опубликованный под псевдонимом Ипполита Лапидского (Hippolithus a Lapide).

25. *Saint Thomas d'Aquin*, De regimine Principium ad regem Cypri (1266), Utrecht, N. Ketelaer et G. de Leempt, 1473.

26. Нравственно-добрый и дойстойный (*лат.*). — *Прим. перев.*

27. *Machiavel N.*, Il Principe, Rome, Blado, 1532 (*Le Prince*, trad. *R. Naves*, suivi de l'Anti-Machiavel, de Frédéric II, Paris, Garnier, 1960).

28. *Mayerne L. Turquet de*, La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois légitimes républiques, Paris, J. Berjon, 1611.

29. *King J.*, Science and Rationalism in the Government of Louis XIV, Baltimore, The John Hopkins Press, 1949.

30. *Mayerne* (*L. Turquet de*), *op. cit.*, livre III. P. 208.

31. *Ibid.*, livre I, p. 2.

32. *Ibid.*, p. 4.

33. *Hohenthal P. C. W.*, Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis, Leipzig, G. Hilscherum, 1976.

34. *Willebrandt J. P.*, Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes, Hambourg, Estienne, 1765.

35. *Justi J. H. Gottlobs von*, Grundsätze der Polizewissenschaft, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756.

36. *Ibid.* Introduction: «Principes généraux de police», § 2—3. P. 18.

Научное издание

Мишель Фуко

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И ВЛАСТЬ
ИЗБРАННЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ
ВЫСТУПЛЕНИЯ И ИНТЕРВЬЮ
Часть 2

Общая редакция *Б. М. Скуратова*

Перевод с французского *И. Окунева*
Корректор *О. Трефилова*
Оформление обложки *А. Кулагин*
Оригинал-макет *Т. Сонникова*

Издательская группа «Праксис»
ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 27.01.2005. Формат 60x90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.печ. л. 20.0.
Тираж 2000 экз. Заказ 336

ООО «Издательская и консалтинговая группа "ПРАКСИС"»
http://www.praxis.su
http://www.politizdat.ru
e-mail: praxis@hotbox.ru

Отпечатано в ОАО «Типография "Новости"»
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

Наша цивилизация разработала в высшей степени сложную систему знаний, в высшей степени изощренные структуры власти: во что же превращает нас эта форма знания, этот тип власти? В какой степени основополагающий опыт безумия, страдания, смерти, преступления, желания и индивидуальности связан (даже если мы не отдаем себе в этом отчета) с познанием и властью? Я уверен, что никогда не найду ответа; однако, это не значит, что мы должны отказаться от постановки самого вопроса.

Мишель Фуко

www.politizdat.ru



www.praxis.su